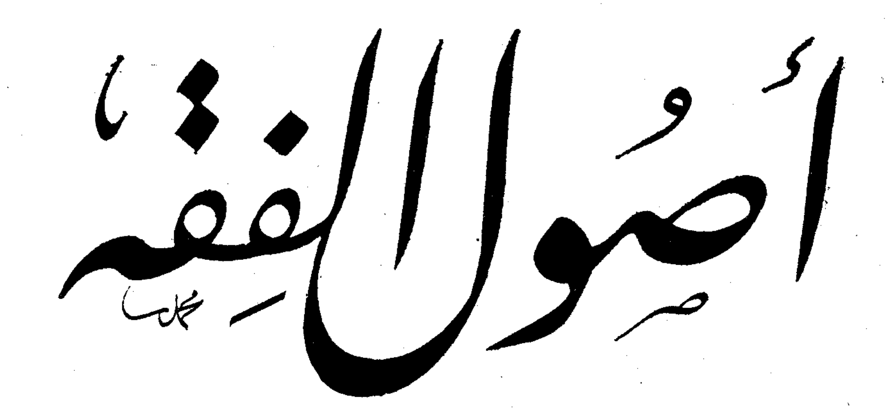
جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون



تأليف
العلامة الأستاذ الدكتور

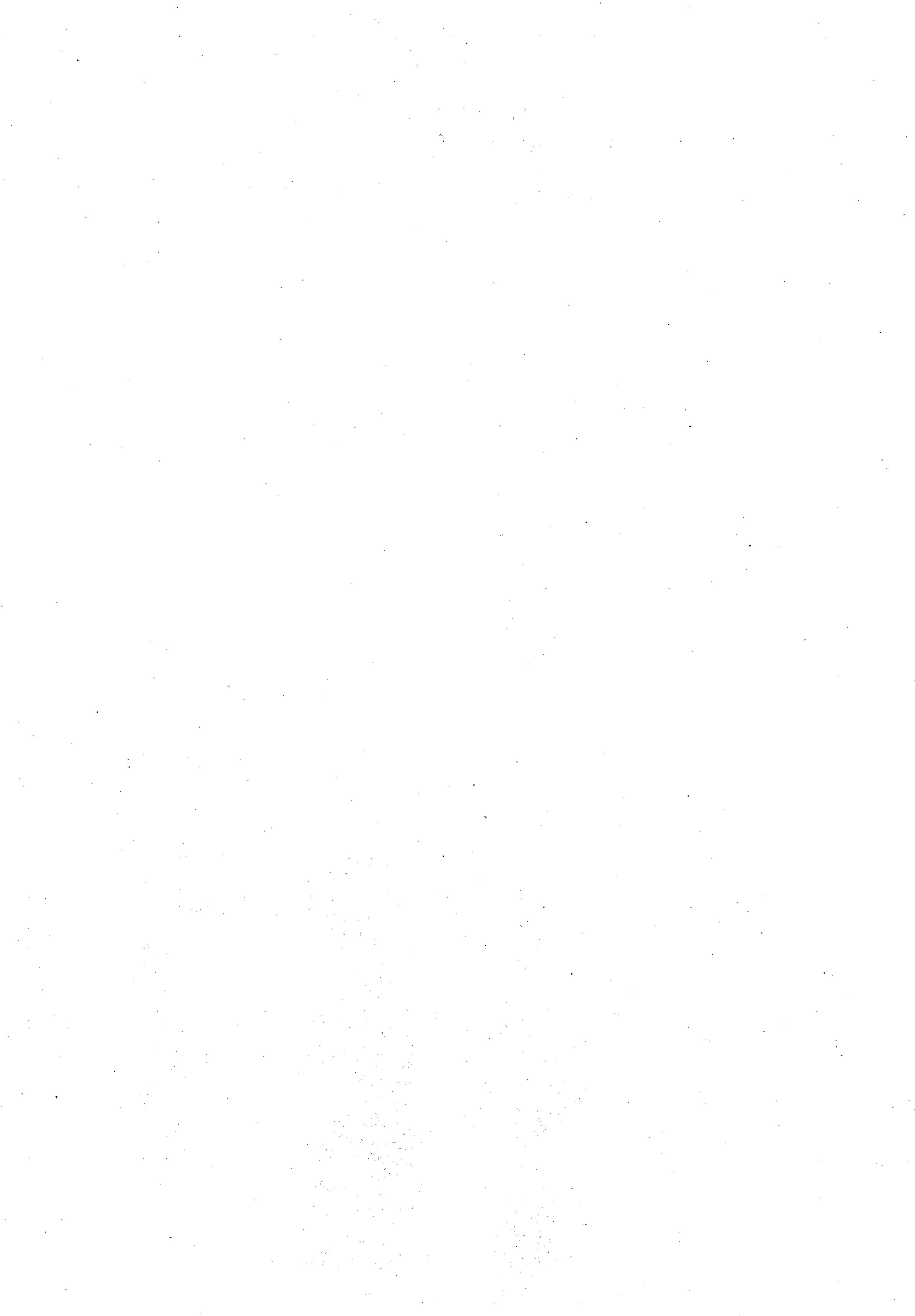
محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الأول

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف
ت ٣٩٣٠٨٤٧



بســـم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ، وآله وصحبه ومن والاه .

وبعد . . .

فهذا كتاب شيخنا العلامة الأوحد الفقيه الأصولى بركة الأنام وبقية السلف الصالح سيدى محمد أبى النور زهير المالكى رحمه الله ونور ضريحه . . آمين .

وهو كتاب فريد فى بابه ، حاشية على شرح الأسنوى رحمه الله المسمى نهاية السول شرح منهاج الأصول ، على متن المنهاج للبيضاوى فى أصـول الفقه ، والقارىء لا يمكن أن يلاحظ روح الحاشية فى هذا الكتاب كما هو معهود فى الحواشى من القرن العاشـــر ، فإن أول من حشى بالمعنى المفهوم الجمل على الجلالين ، حيث كان شيخنا أبو النور رحمه الله من الرعيل العدول أبناء أوائل القرن الرابع عشر الهجرى (العشرين الميلادى) الذين حملوا على عاتقهم نقل كلام السلف فى كل علم من العلوم بلغة يفهمها طلبة العلم فى عصرنا هذا ، مع المحافظة على مضمون كلام السلف ، بل وبعض صياغاته مع شرح ينير الطريق بأسلوب هو السهل الممتنع .

هذا الكتاب مرجع لكل أستاذ فى الأصول بل وفى غيره يريد أن يضبط علمه أو يفهم كلام علوم المنقول والمعقول فهمًا دقيقًا عميقًا رائعًا فائقًا .

يشمل على جميع مباحث الأصول ، ويحرر الأدلة ويورد الآراء ويناقشها ويرجح ما يراه راجحًا ، ويتكلم عن الخلاف اللفظى والمعنوى ، ويبين موضع الخلاف وثمرته أملاه الشيخ فى الخمسينيات من القرن العشرين على طلبة كلية الشريعة والقانون من حفظه خلال أربع سنوات فخرج فى أربعة أجزاء كان يدرس كل عام جزءًا على طلبته .

ولقد كان للشيخ رحمه الله تعليقه على كتاب التحرير لابن الهمام كم أفادت زملاءه حين الطلب ، وكم خرجت علماء ولكنها ضاعت منه وهو طالب ولعل الله يعوضنا بكتابه الذى بين يدينا عن تلك التى راحت فكتابه هذا مدخل لجميع كتب التراث فى ذلك العلم ولا أغالى إن قلت وفى غيره من العلوم ٠

كان شيخنا يحضر إلى الأزهر الشريف مع قرب الفجر ، ومعه تيسير التحرير للباد شاه يسير به يحفظه كله عن ظهر قلب ٠

لقد كان فريدا وحيدا علمنا وأنشأنا وفهمنا يرحمه الله رحمة واسعة ونفعنا بعلمه فى الدارين وجعل هذا المجهود فى ميزان حسناته وحشرنا تحت لواء نبيه يوم القيامة نشرب من يده شربة ماء لا نظمأ بعدها أبدا ٠ آمين ٠

ولد الشيخ عام ١٩٠٦ م (١٣٢٧ هـ) ولحق بالرفيق الأعلى

عام ١٩٨٧ م (١٤٠٧ هـ) ٠

د ٠ على جمعة محمد

إجـــازه

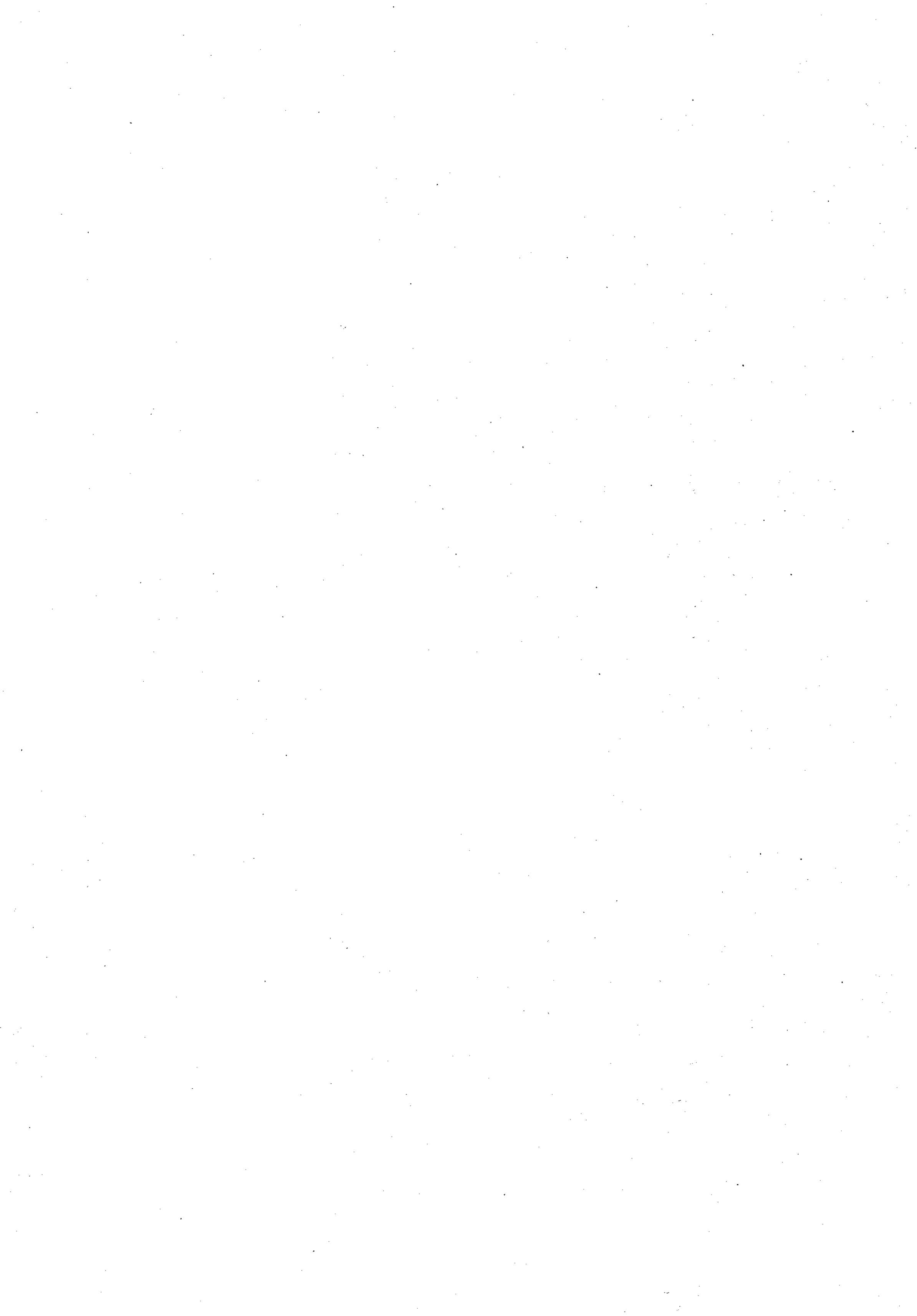
أجازنا شيخنا محمد أبو النور زهير براوية كتابه هذا وتدريسه وأنا أجيز طلبة الأزهر الشريف والجامعات الإسلامية وطلبة العلم الشرعى الشريف فى العالم ممن عاصرنا بروايته وتدريسه وأوصيهم ونفسى بتقوى الله ، والدعاء للمؤلف ، وإجازة من قراءه عليهم أو طلب ذلك منهم من طلبة العلم الشرعى الشريف .

والله ولى التوفيق .....

د . على جمعة محمد

الشافعى

عفا آ عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد فإن كثيراً من إخوانى المدرسين فى الكلية ، وأبنائى الطلبة الذين اطلعوا على ما كتبته فى مقرر السنتين الثالثة والرابعة من أصول الفقه لغير الحنفية قد سرهم ما كتبت ، ورأوا أن ذلك قد يسر على الطلاب كثيراً مما صعب عليهم ، وجعل الطلاب يستسيغون أصول الفقه بعد أن كانوا لا يذوقون له طعمًا ، فألحوا على أن أكتب فى مقرر السنة الأولى وحجتهم فى ذلك أن هؤلاء الطلبة فى علم الأصول مبتدئون ، وبه جاهلون ، فهم فى حاجة إلى أسلوب واضح وعبارة سهلة تجعلهم يقبلون على هذا الفن وصدورهم منشرحة ، وقلوبهم منبسطة لعلهم منه يستفيدون ، ولغايته يدركون ، فاقتنعت بقولهم ، وعلى الله توكلت وابتدأت فى الكتابة سائلاً الله تعالى أن يلهمنى الصواب فيما أكتب ، وأن يجعله نافعًا أنه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

المؤلف

فائدة أصول الفقه

لأصول الفقه فائدتان : إحداهما ترجع إلى المجتهد نفسه وهو من يستنبط الأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية : وثانيتهما ترجع إلى المقلد وهو من يأخذ تلك الأحكام من المجتهد ويكون على بينة من هذا الفن .

أما الأولى : فهى قدرته على استنباط الأحكام من الأدلة ، فإن المجتهد متى كان عالمًا بأحوال الأدلة الكلية مثل علمه بأن الأمر للوجوب إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك ، وأن النهى للتحريم ما لم تقم قرينة على الكراهة ، استطاع أن يستنبط وجوب الصلاة من قوله تعالى ، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ ﴾ وتحريم الزنا من قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ فيقول : أقيموا الصلاة ، أمر ، والأمر للوجوب ، فأقيموا الصلاة للوجوب ، ولا تقربوا الزنا نهى ، والنهى للتحريم ، فلا تقربوا الزنا للتحريم ، فالمقدمة الأولى فى كل من الدليلين يعلمها من اللغة ، والمقدمة الثانية فى كل منهما يعلمها من الأصول ، ولولا معرفته لأصول الفقه ما استطاع أن يستنبط هذين الحكمين ، فأصول الفقه جعله قادرًا على استنباط هذين الحكمين من دليلهما : ومثل ذلك يقال فى غيرهما من الأحكام .

وأما الثانية : فهى جعل المقلد الذى درس هذا الفن على بينة مما فعله إمامه عند استنباطه للأحكام ، فإن المقلد متى وقف على طرق الأئمة ، وما ذهب إليه كل منهم بالنسبة لتلك القواعد الأصولية اطمأنت نفسه إلى مدرك إمامه بالنسبة للحكم الذى قلده فيه فيدعوه ذلك إلى الطاعة والامتثال ويكون عنده القدرة التى تمكنه من الدفاع عن وجهة إمامه فيما استنبطه من الأحكام .

من أين أخذ المنهاج ؟

الكتاب المقرر فى أصول الفقه على الطلاب الشافعية والمالكية والحنابلة هو « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للعالم العلامة قاضى القضاة ناصر الدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ .

وهذا الكتاب أخذه مؤلفه من كتابين هما الحاصل لتاج الدين الأرموى

والتحصيل لتقى الدين الأرموى ، وهذان الكتابان أخذا من كتاب المحصول للإمام فخر الدين الرازى ، وقد استمد الإمام كتابه هذا من كتابين هما المستصفى لحجة الإسلام الغزالى ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ·

وقد شرح المنهاج كثير من الشارحين من بينهم الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ فقد شرحه فى كتاب سماه « نهاية السول فى شرح منهاج الأصول » وهو من أسهل الشروح لفظا وأحسنها عبارة ولعل هذا هو السر فى اختياره من بين الشروح تيسيرا على الطلاب وأخذا بالأصلح ·

أصول الفقه

كلمة أصول الفقه لها نظرتان : إحداهما قبل أن تجعل علمًا على الفن المخصوص ، وثانيتهما بعد جعلها علمًا عليه فإذا نظرنا إليها من الجهة الأولى وجدناها مركبًا إضافيًا من كلمتين هما أصول ·· والفقه ، ويتوقف معرفتها على معرفة هاتين الكلمتين ضرورة أن معرفة المركب بتمامه متوقفة على معرفة أجزائه فلا يعرف معناها إلا إذا عرف معنى أصول ، وفقه ، ونسبة أصول إلى الفقه ·

أما إذا نظرنا إليها من الجهة الثانية وجدنا أنها لفظ مفرد لا يدل جزءه على جزء معناه فكلمة الأصول وحدها لا تدل على شىء ، كما أن كلمة فقه وحدها لا تدل على شىء كذلك ، والذى يدل على المعنى المقصود هو مجموع الكلمتين ·

والبيضاوى نظر إلى الكلمة من الجهة الثانية فلم يكن فى حاجة إلى بيان كل كلمة على انفراد بخلاف الآمدى فإنه نظر إليها من الجهة الأولى أى باعتبار كونها مركبا إضافيا ، ومن هنا يعلم أن اعتراض الأسنوى على البيضاوى لأنه لم يبين معنى كل كلمة على أنفراد لا وجه له ·

أصول الفقه قبل أن تجعل علمًا

أصول الفقه قبل أن تجعل علمًا مركب إضافى من أصول ، والفقه ولابد لمعرفتها من معرفة هاتين الكلمتين ·

فالأصول : جمع أصل : والأصل فى اللغة يطلق بإطلاقات أهمها أمران :

١ - ما يبنى عليه غيره حسًا أو معنىً فالأول كبناء الحائط على الجدار والثانى كبناء الحكم على الدليل فكل من الجدار والدليل أصل لأنه يبنى عليه غيره ·

٢ - منشأ الشىء مثل القطن فإنه أصل للمنسوجات لأنها تنشأ منه ·

أما الأصل فى الاصطلاح فإنه يطلق إطلاقات أربعة :

١ - الأصل بمعنى الدليل : وهو المراد هنا مثل قولهم الأصل فى تحريم الزنا قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ أى الدليل على تحريمه الآية الكريمة ·

٢ - الأصل بمعنى الراجح · مثل قولهم الأصل فى الكلام الحقيقة ، أى الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقى دون المعنى المجازى لعدم القرينة الدالة عليه ·

٣ - الأصل بمعنى المقيس عليه كقول الفقهاء الخمر أصل للنبيذ بمعنى الخمر مقيس عليها النبيذ والنبيذ مقيس ·

٤ - الأصل بمعنى القاعدة المستمرة كقول النحاة الأصل فى الفاعل الرفع وفى المفعول النصب أى القاعدة المستمرة فى الفاعل هى الرفع وفى المفعول هى النصب وشذ خرق الثوب المسمار برفع الثوب ونصب المسمار ·

والفقه فى اللغة : هو مطلق الفهم سواء أكان فهمًا للأشياء الدقيقة أم فهمًا للأشياء الواضحة فيقال فقهت أن السماء فوقنا كما يقال فقهت النحو ، وخالف أبو إسحاق المروزى فى ذلك فقال الفقه هو فهم الأشياء الدقيقة فقط فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا وهو محجوج بما قاله أئمة اللغة كالجوهرى من أن الفقه هو الفهم فإنه مطلق يتناول فهم الأشياء الواضحة كما يتناول فهم الأشياء الدقيقة ، وربما ورد فى القرآن مثل قوله تعالى فى شأن الكفار : ﴿ فَمَا لِهَؤُلاَءِ القَومِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ ، وقولة تعالى على لسان قوم شعيب ﴿ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُول ﴾ فإن الآية الأولى يستفاد منها أن فهمهم أى حديث ولو كان واضحًا يسمى فقهًا ، والآية الثانية واضحة الدلالة لأن أكثر ما يقول شعيب عليه السلام كان واضحًا ·

وقال الإمام الرازى : إن الفقه هو غرض المتكلم من كلام سواء أكان الغرض واضحًا أو خفيًا ، وهذا الرأى يجعل الفقه قاصرًا على فهم غرض المتكلم من كلامه فلا يسمى فهم ما ليس غرضًا لمتكلم كفهم لغة الطير مثلاً فقهًا وهو مردود بقوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّنْ شَيءٍ إِلاَّ يُسَبِّح بِحَمْدِه وَلَكِن لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ فإن ذلك ظاهر فى تسمية فهم ما ليس غرضًا لمتكلم فقهًا :

ومما تقدم يعلم أن الفقه قد اختلف فى معناه لغة على أقوال ثلاثة :

١ - مطلق الفهم سواء كان فهمًا لشيء واضح أو لشيء خفى وسواء أكان غرضًا لمتكلم أم لغيره - وهذا المعنى هو الراجح ٠

٢ - فهم غرض المتكلم من كلامه سواء أكان الغرض واضحًا أم غير واضح ٠

٣ - فهم الشيء الدقيق أعم من أن يكون غرضا لمتكلم أو لغيره ٠

النسبة بين المعانى الثلاثة

النسبة بين المعنى الأول وكل من المعنيين الآخرين هى العموم والخصوص المطلق فالمعنى الأول ينفرد عن المعنى الثانى فى فهم ما ليس غرضًا للمتكلم كفهم لغة الطير مثلاً وينفرد عن المعنى الثالث فى فهم الأشياء الواضحة كقولنا فقهت أن السماء فوقنا ٠

والنسبة بين المعنى الثانى والثالث هى العموم والخصوص الوجهى فإن الثانى ينفرد عن الثالث فى فهم الأشياء الواضحة ، والثالث ينفرد عن الثانى فى فهم الشيء الواضح ما ليس غرضًا للمتكلم كفهم لغة الطير وكلا المعنيين يتحققان فى فهم غرض المتكلم إذا كان دقيقا ٠

أما الفقه فى الاصطلاح فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية وبذلك يكون معنى أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام الشرعية إلخ ، ويكون إضافة الفقه إلى الأصول عن إضافة الشيء إلى ما يؤخذ منه فإن العلم بالأحكام مأخوذ من الأدلة ٠

أصل الفقه بعد جعله علما

كلمة أصول الفقه بعد جعلها علمًا صارت لفظًا مفردًا لا يدل جزءه على جزء معناه فالأصول وحدها لا تدل على شيء ، والفقه وحدها لا تفيد شيئًا كذلك أما مجموع اللفظين فهو يدل على ما قاله البيضاوى وهو معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد وبذلك يكون معنى الكلمة مركبًا من معارف ثلاثة - معرفة دلائل الفقه إجمالاً - معرفة كيفية الاستفادة منها - معرف حال المستفيد ٠

مقارنة بين أصول الفقه بالاعتبارين السابقين

مما قلناه سابقا يمكن أن يفرق بين الكلمة بالاعتبارين السابقين من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن أصول الفقه باعتبار كونه مركبا إضافيًا لفظ مركب من كلمتين هما : أصول ، والفقه ، وقد سبق بيان كل منهما وهذا الفرق لفظى لأنه يرجع إلى اللفظ ·

الوجه الثانى : أن أصول الفقه باعتبار كونه إضافيًا معناه مفرد هو أدلة الفقه ، أما أصول الفقه باعتبار كونه علمًا معناه مركب من معارف ثلاثة سبق بيانها ·

الوجه الثالث : أن أصول الفقه باعتبار كونه علمًا هو نفس العلم لأنه معرفة دلائل الفقه وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ، أما أصول الفقه باعتبار كونه مركبًا إضافيًا فهو موصل إلى العلم ·

وذلك لأن معناه أدلة الفقه والأدلة تقع موضوعًا فى مسائل الأصول وفهم الموضوع يوصل إلى فهم المسألة كما أن فهم المحمول كذلك ، وبذلك يكون أصول الفقه باعتبار كونه مركبًا موصلاً إلى العلم لأن العلم ما هو إلا مسائل ، والفرقان الأخيران يرجعان إلى المعنى ·

شرح تعريف أصول الفقه بالمعنى العلمى

عرف البيضاوى أصول الفقه بقوله : معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد ·

فالمعرفة : الكثير فيها أن تتعلق بالمفرد فتتعدى إلى مفعول واحد ويكون معناها التصور ، فيقال عرفت محمداً أى تصورته ، والكثير فى العلم أن يتعلق بالنسب فيتعدى إلى مفعولين ويكون معناه التصديق · فيقال : علمت أن الله واحد أى صدقت بوحدانيته ·

وقد تتعلق المعرفة بالنسب فتتعدى إلى مفعولين ويكون معناها التصديق ويتعلق العلم بالمفرد فيتعدى لمفعول واحد ويكون معناه التصور ، فيقال : عرفت أن الله واحد ، أى صدقت بذلك ، وعلمت محمداً أى تصورته ·

وكل من المعرفة والعلم إذا أسند إلى الحادث استدعى سبق الجهل وإذا أسند كل منهما إلى الله سبحانه وتعالى لم يستدع ذلك ، فإذا قيل محمد عرف المسألة أو

علمها كان معناه أن علمه بالمسألة أو معرفته لها مسبوق بجهله بها فإن الأصل بالنسبة للحوادث الجهل مصداقا لقوله تعالى : ﴿ والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ ٠

وإذا قيل الله عالم بكذا أو عارف به كان معناه حصول المعرفة أو العلم له سبحانه من غير أن يتقدم ذلك جهل بما عرفه أو علمه ، لأن علمه سبحانه بجميع الأشياء أزلى ٠

وإنما أطلق عليه سبحانه عالم ولم يطلق عليه عارف مع أن كلا منهما لا يستدعى سبق الجهل بالنسبة إليه سبحانه لأنه لم يرد توقيف من الله أو من رسوله باطلاق المعرفة عليه ولا يطلق عليه شيء إلا إذا ورد الشرع به لأن أسماءه سبحانه وتعالى توقيفية ٠

والمراد من المعرفة هنا العلم والتصديق دون التصور لأن المعرفة تعلقت بالنسبة ولم تتعلق بالمفرد وسيأتى بيان ذلك ٠

والمعرفة جنس فى التعريف يشمل معرفة الأدلة ، ومعرفة الأحكام ، ومعرفة غيرهما ٠

والدلائل : جمع دليل والدليل عند الأصولين يطلق ويراد به ما وصل إلى المطلوب قطعا فلا يشمل الأمارة لأنها عندهم ما وصل إلى المطلوب ظنًا وهذا الإطلاق عندهم قليل ٠

ويطلق ويراد به ما وصل إلى المطلوب مطلقًا قطعًا أو ظنًا ، وهذا الإطلاق هو الكثير والراجح وبذلك يكون شاملا للأمارة ، وهذا المعنى هو المراد للبيضاوى ٠

ودلائل جمع مضاف إلى الفقه فيفيد العموم لأن الفقه معرفة وبذلك يكون معناه جميع أدلة الفقه فيشمل الأدلة المتفق عليها والأدلة المختلف فيها ولفظ الفقه تقدم معناه فى اللغة وسيأتى معناه فى الاصطلاح عند الانتهاء من شرح تعريف أصول الفقه ٠

والمقصود من معرفة دلائل الفقه : معرفة الأحوال المتعلقة بهذه الأدلة مثل أن يعرف أن الأمر يفيد الوجوب عند عدم القرينة الصارفة عنه وأن الإجماع يفيد الحكم قطعا أو ظنا وأن القياس يثبت الحكم ظنا ، وليس المراد من معرفة الأدلة تصورها كأن

يعرف الكتاب بأنه هو القرآن المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته المعجز للبشر ، وأن السنة هى أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته ، وأن الإجماع هو اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور ، وأن القياس هو الحاق فرع بأصل فى علة حكمه لأن تصورات الأدلة ليست من مقاصد علم الأصول وإنما هى من المبادىء التصورية .

وليس المراد من معرفة الأدلة حفظها كذلك لأن حفظ الأدلة ليس من الأصول فى شىء ولا يتوقف الأصول عليه .

وإذا علم أن المراد من معرفة الأدلة التصديق بأحوالها علم أن المعرفة قد تعلقت بالنسب ولم تتعلق بالمفرد ، والدلائل بإضافتها إلى المعرفة يحترز بها عن معرفة غير الدلائل كمعرفة الأحكام مثلاً فإن ذلك ليس أصولاً بل هو فقه .

وإضافة الدلائل إلى الفقه يحترز بها عن معرفة أدلة غير الفقه كمعرفة أدلة التوحيد مثلاً فإن ذلك ليس من الأصول ، وما دام المراد من أدلة الفقه جميع أدلته المتفق عليها والمختلف فيها كان معرفة بعض أدلته كمعرفة المتفق عليها فقط أو المختلف فيها فقط ليس علمًا بأصول الفقه بل يكون ذلك علمًا ببعض أصول الفقه .

وقوله إجمالاً : فيه أعاريب كثيرة أصحها أن يكون حالاً من الأدلة واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرًا ، ولا يصح أن يجعل حالاً من المعرفة لفساد المعنى ، فإنه ليس المراد من الأصول هو المعرفة الإجمالية للأدلة بل المراد المعرفة التفصيلية للأدلة الإجمالية ، والمراد من الأدلة الإجمالية الأدلة الكلية وسميت الأدلة الكلية بالإجمالية لأنها تعرف على وجه الاجمال دون التفصيل .

والحاصل أن الأدلة نوعان : أدلة كلية ، وأدلة جزئية ، فمطلق أمر ، ومطلق نهى ومطلق إجماع ومطلق قياس ومطلق خبر الواحد ، تعتبر أدلة كلية لأنها لا تدل على حكم معين .

وأقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا ، والاجماع على أن بنت الابن تأخذ السدس مع البنت عند عدم العاصب تكملة الثلثين ، وقياس الأرز على البر ليثبت له حرمة التفاضل بجامع الطعم فى كل منهما ، وخبر الواحد فى قوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » تعتبر أدلة جزئية لأن كلا منها يستفاد منه حكم معين .

والأصول إنما يبحث فيه عن أحوال الأدلة الكلية ولا يبحث فيه عن الأدلة الجزئية لأنها غير محصورة ولأنها داخلة تحت الأدلة الكلية فالبحث عن أحوال الأدلة الكلية بحث عن الأدلة الجزئية بطريق التبع .

وفائدة الإتيان بقوله إجمالاً الاحتراز به عن علم الخلاف لأن المقصود منه معرفة أدلة الفقه التفصيلية لا ليستنبط منها الأحكام بل لتكون سلاحًا يدافع به المتناظران كل منهما عن وجهة إمامه ومثل ذلك لا يكون من الأصول فى شئ .

وقوله وكيفية الاستفادة منها : هو معطوف على دلائل فيكون لفظ معرفة متوجهًا إليه . والمعنى ومعرفة كيفية الاستفادة .

وأل فى الاستفادة عوض عن المضاف إليه ، والمضاف إليه يحتمل أن يكون هو الفقه ، ويحتمل أن يكون هو الدليل ، فإن كان المضاف إليه هو الفقه كان معنى العبارة ، ومعرفة كيفية استفادة الفقه أى الأحكام الشرعية منها أى من الأدلة ويكون الضمير فى منها راجعًا للأدلة لكن لا بالمعنى السابق لها وهو الإجمالية ، بل يكون راجعًا إليها مرادًا بها الأدلة التفصيلية لأن الأحكام لا تستفاد من الأدلة الكلية وإنما تستفاد من الأدلة التفصيلية ، ويكون فى الكلام استخدم لأن لفظ الأدلة ذكر بمعنى هو الإجمالية ، وأعيد الضمير عليه بمعنى آخر هو التفصيلية .

وإن كان المضاف إليه هو الدليل كان المعنى ، ومعرفة كيفية استفادة الدليل منها أى من الأدلة ، ومهما يكن المراد من العبارة فإن المقصود منها أن الأصول يبحث فيه عن التعارض بين الأدلة وعن التراجيح بينها عند التعارض وذلك لأن الغرض من البحث عن أحوال الأدلة إنما هو التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة ، والأدلة المفيدة للأحكام ظنية فهى قابلة للتعارض ، وعند التعارض لابد فى استفادة الحكم من دليله من الترجيح بينه وبين معارضه،لذلك كان لابد من معرفة معنى تتعارض الأدلة ؟ وإذا تعارضت فبأى شيء يكون الترجيح ؟ وسيأتى الكلام على ذلك مفصلاً فى الكتاب السادس فى التعارض والتراجيح ، ولا بأس من ضرب بعض الأمثلة .

التعارض إنما يكون بين الظنيين فلا تعارض بين قاطع وظنى بل القاطع يكون مقدمًا ، وإذا تعارضت الأدلة الظنية فهناك مرجحات كثيرة بعضها يرجع إلى راوى الخبر ، وبعضها يرجع إلى نفس الحكم المأخوذ من الدليل ويرجع بعضها إلى أمور أخرى .

فمن الأول : أن الخبر الذى كثرت رواته مقدم على الخبر الذى قلت رواته لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل ، فيقوى الظن برواية الأكثر ، والعمل بالأقوى أرجح وكذلك يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره ، لأنه أعرف بالقضية وأعلم بها ، ولذلك قدم خبر عائشة ﵂ : « إذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » . على خبر ابن عباس : إنما الماء من الماء .

ومن الثانى : أن الخبر المبقى للبراءة الأصلية يقدم على الخبر الرافع لها ، فخبر من مس ذكره فليتوضأ يرفع البراءة الأصلية ويوجب الوضوء من الذكر ، وخبر إن هو الا بضعة منك يبقى البراءة الأصلية ، لأنه لا يوجب الوضوء من مس الذكر . فقدم الحديث الثانى على الحديث الأول ، وبذلك أخذ أبو حنيفة ﵁ ، وكذلك يرجح الدليل الدال على الوجوب على الدليل الدال على الإباحة ، لأن العمل بالوجوب أحوط .

وقوله وحال المستفيد : هو معطوف على دلائل أيضًا فيكون لفظ معرفة مسلطًا عليه كذلك ، والمعنى ومعرفة حال المستفيد والمستفيد هو طالب الحكم من الدليل ، والذى يطلب الحكم من الدليل هو المجتهد ، فيكون المستفيد مرادا منه المجتهد ، والمقصود من هذه العبارة أن الأصول يبحث فيه عن حال المجتهد من حيث الشروط التى يجب تحققها فيه ، وسيأتى الكلام عليها فى الكتاب السابع .

وإنما كان البحث عن حال المجتهد من أصول الفقه لأننا بينا فيما سبق أن البحث عن أحوال الأدلة إنما لأجل أن يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة ، وقلنا أن الأدلة المثبتة للأحكام ظنية ، ومعلوم أنه ليس بين الظنى ومدلوله ارتباط عقلى لجواز أن لا يدل الدليل عليه ، فكان لابد من رابط يربط بينهما ، والرابط هو الاجتهاد فلذلك بحث فى الأصول عن الاجتهاد وذكر فيه الشروط التى يجب توافرها فى المجتهد .

وإذا علم أن المستفيد هو المجتهد كان المقلد غير مراد وكان البحث عن التقليد وشروط المقلد ليس من علم الأصول وإنما ذكر ذلك فيه استطرادا لمناسبة جر إليها الكلام عن الاجتهاد وشروطه .

* * *

الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على التعريف السابق لأصول الفقه اعتراضات خمسة :

الاعتراض الأول : أن هذا التعريف مباين للمعرف ، لأن أصول الفقه شيء ثابت فى نفسه وجد العارف به أو لم يوجد ، والتعريف يقضى بأن الأصول هو معرفة الأشياء الثلاثة ، والمعرفة تستدعى عارفا ، فإن وجد وجدت ، وإن لم يوجد لم توجد ، فلا يكون أصول الفقه شيئا ثابتا فى نفسه وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأنا لا نسلم أن أصول الفقه بالمعنى العلمى شيء ثابت فى نفسه لأنه لا يخرج عن واحد من ثلاثة هى ، المسائل أو التصديق بتلك المسائل ، أو الملكة الحاصلة من مزاولة تلك المسائل وهذه الأشياء الثلاثة ظاهر أنها ليست ثابتة فى نفسها بل هى متوقفة على غيرها فإن وجد وجدت وإلا فلا ، والثابت فى نفسه هو أصول الفقه باعتبار كونه مركبًا إضافيًا وهو الأدلة والتعريف ليس له فالاعتراض لا وجه له .

الاعتراض الثانى : أن هذا التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف ، لأن الله تعالى عالم بأصول الفقه ضرورة أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء ومن جملتها أصول الفقه لأنها إما المسائل أو التصديق بها أو الملكة الحاصلة من مزالولتها وهذه الأشياء منكشفة له سبحانه ، ولكن علمه بأصول الفقه ليس داخلاً فى التعريف لأنه أخذ فيه المعرفة وهى لا تطلق على الله تعالى لاستدعائها سبق الجهل .

ويجاب عن ذلك : بأن الله تعالى وإن كان عالمًا بأصول الفقه إلا أن علمه بها لا يسمى أصول الفقه لأن أصول الفقه وضع لأشياء خاصة هى المسائل أو الملكة أو التصديق بالمسائل وهذه أمور كلها من شأن الحوادث فعلم الله بأصول الفقه ليس داخلاً فى المعرف فلا يضر خروجه عن التعريف .

الاعتراض الثالث : أن التعريف قد اشتمل على أغلاط صرفية لأنه قد جمع فيه دليل على دلائل.فقيل معرفة دلائل الفقه مع أن دليلا لا يجمع على فعائل قياسا بل يجمع على أفعلة وذلك لأنه اسم جنس واسم الجنس إذا كان على وزن فعليل لا يجمع على فعائل ، وشذ وصيد ووصائد وسليل وسلائل والوصيد الباب أو الفناء والسليل الولد والأنثى سليلة .

ويجاب عن ذلك : من وجوه ثلاثة :

الأول : أن جمع دليل على دلائل يحتمل أن يكون مما سمع كوصيد ووصائد ويعضد ذلك أن الشافعى وهو حجة فى اللغة قد استعمله فى الرسالة كثيرًا .

الثانى : أن دليلا ليس اسم جنس بل هو علم جنس لمؤنث هو الحجة فجمعه على دلائل قياسى كجمع سعيد علم امرأة على سعائد .

الثالث : أن دلائل ليس جمعًا لدليل وإنما هو جمع لدلالة بمعنى دليل .

الاعتراض الرابع : أن تعريف أصول الفقه بمعرفة دلائل الفقه باطل لأن أدلة الفقه موضوع علم أصول الفقه فإن الأصوليين قالوا موضوع علم الأصول هو الأدلة الكلية من حيث اثباتها للأحكام وقد نص العلماء على أن معرفة الموضوع ليس من العلم فى شىء ولا يبحث فى العلم عنه وإنما يبحث فيه عن أحواله فقط .

فتعريف الأصول بأنه معرفة الأدلة يقتضى أن معرفة الموضوع من العلم وفى ذلك مخالفة لما نص عليه العلماء .

وقد أجاب الأسنوى عن هذا الاعتراض بجواب ثم ضعف هذا الجواب .

أما الجواب : فقد قال فيه : إن موضوع علم الأصول هو الأدلة من حيث اثباتها للأحكام وأما علم الأصول فهو الأدلة من الحيثية الثانية لا من حيث ما يعرض لها من الأحوال والواقع فى التعريف إنما هو الأدلة من الحيثية الأولى فالتعريف ليس فيه تعرض لمعرفة الموضوع .

وأما التعريف فقد قال فيه أن التعريف قد اشتمل على معرفة الأدلة من غير تعيين للحيثية وذلك محتمل لكل من الحيثتين فلا يزال معرفة الأدلة من حيث اثباتها للأحكام محتملاً فى التعريف مثل ذلك لا يدفع الإيراد .

ويمكن أن يقال أن مقام التعريف يعين الحيثية الثانية وهى الأدلة من حيث ما يعرض لها من الأحوال ككون الأمر للوجوب والعالم يفيد الحكم ظنًا والنهى للتحريم ضرورة أن التعريف إنما يكون للعلم ومسائله ولا يكون لبيان الموضوع وبذلك يكون معرفة الموضوع بعيدة عن التعريف .

أو يقال أن المراد بمعرفة الأدلة التصديق بأحوالها كما سبق بيانه ولا شك أن التصديق بالأحوال هو نفس العلم ومسائله وليس هو الموضوع .

الاعتراض الخامس : أن التعريف غير جامع لأنه أخذ فيه معرفة الدلائل

ومعرفتها صادق بتصورها وبالتصديق بها وتصور الأدلة ليس من العلم لأن العلم هو التصديق بالمسائل وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس داخلاً فى المعرف وهذا يجعل التعريف غير مانع فيكون باطلاً لأن من شروط التعريف أن يكون مانعًا ·

ويجاب عن ذلك : بما قلناه فى الجواب عن الاعتراض الرابع من أن المراد بمعرفة الأدلة معرفة أحوالها وهذا يعتبر تصديقًا لا تصورًا ·

* * *

تعريف الفقه

إن الذى دعا إلى تعريف الفقه فى علم الأصول مع أنهما علمان متغايران هو وقوع لفظ الفقه فى تعريف أصول الفقه حيث قيل فيه معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد ، فلفظ الفقه وقع جزءًا من تعريف أصول الفقه فكان لابد من معرفه لأن معرفه الكل متوقفة على معرفة الأجزاء ·

فإن قيل أن التعريف قد اشتمل على ألفاظ كثيرة تعتبر أجزاء من التعريف غير لفظ الفقه مثل معرفة ، ودلائل ، وإجمالاً ، وكيفية الاستفادة ، والمستفيد ، فلم يبين البيضاوى معنى هذه الألفاظ كما بين معنى الفقه مع أن فهم التعريف يتوقف على معرفتها ·

قلنا جوابًا عن ذلك أن هذه الألفاظ معانيها اللغوية ظاهرة وهذه المعانى اللغوية هى المراد بخلاف الفقه فإن المراد منه المعنى الاصطلاحى وهو غير معروف فكان لابد من بيانه حتى يعرف معنى أصول الفقه ·

شرح التعريف

عرف البيضاوى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية · فالعلم يطلق باطلاقين :

أحدهما : صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض ، وهو بهذا الإطلاق يشمل التصور والتصديق لأن متعلق العلم إذا كان ذاتًا أو معنىً مفردًا ، أو نسبة غير خبرية، كان العلم به تصورًا ، وإن كان متعلقه نسبة خبرية كان تصديقًا ، فإذا قلنا العالم حادث كان العلم بالعالم فقط ، أو بالحادث فقط أو بنسبة الحدوث إلى العالم من غير حكم بثبوته له أو نفيه عنه تصورًا ، أما العلم بثبوت الحدوث للعالم فهو تصديق ·

وثانيهما : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وهو بهذا الإطلاق خاص بالتصديق فلا يدخل فيه التصور كما لا يدخل فيه الشك والوهم والجهل والتقليد والظن - أما الظن والشك والوهم فلأنها لا جزم فيها ، وأما الجهل فلأن الجزم فيه غير مطابق للواقع ، وأما التقليد فلأن الجزم المطابق للواقع فيه ليس عن دليل .

فيصح أن يكون العلم فى التعريف مرادًا به الإطلاق الأول ، ويخرج التصور بقول البيضاوى من الأدلة لأن التصور يستفاد من التعاريف لا من الأدلة .

ويصح أن يراد به الإطلاق الثانى ويكون التقليد خارجًا عن العلم وليس داخلا فيه .

والعلم جنس فى التعريف يشمل كل علم سواء أكان بالذات أو بالصفات أو بالأفعال أو بالأحكام وقوله ، بالأحكام ، الباء يصح أن تكون أصلية ويكون العلم متضمنًا معنى الإحاطة ، ويصح أن تكون زائدة قصد بها التقوية ، لأن المصدر المعرف بالألف واللام ضعيف العمل ، فإذا زيد الحرف فى معموله كان فى ذلك تقوية له على العمل .

والاحكام جمع حكم والحكم يطلق بإطلاقات :

١ - ثبوت شىء لشىء أو نفيه عنه ، وهو اصطلاح اللغويين .

٢ - إدراك الثبوت أو الانتفاء ، وإن شئت قلت إدراك الوقوع أو اللاوقوع وهو اصطلاح المناطقة .

٣ - خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وهو اصطلاح الأصوليين والمراد بالحكم هنا الإطلاق الأول ولا يصح أن يراد به الإطلاق الثانى لأن العلم هو الإدراك فيصير المعنى ، إدراك إدراك الثبوت أو الانتفاء وهو معنى فاسد .

كما لا يصح أن يراد بالحكم الإطلاق الثالث لأن ذلك يجعل قيد الشرعية فى التعريف لغوًا لأن الحكم بالإطلاق الثالث لا يكون إلا شرعيًا .

والجار والمجرور متعلق بالعلم ، ومعنى العلم بالأحكام التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كأن تعلم بأن الجواز ثابت للمسافاة ، والتحريم ثابت للربا ، والوجوب ثابت للصلاة ، وهلم جرا بالنسبة لثبوت الأحكام المعينة للأفعال المعينة كذلك .

ولا يصح أن يراد بالعلم بالأحكام تصورها ، ولا التصديق بثبوتها فى نفسها ، ولا التصديق بأنها متعلقة بأفعال المكلفين ، لأن تصور الأحكام ليس من الفقه وإنما هو من مبادىء الأصول التصورية .

وأما المعنيان الباقيان فهما من التوحيد لأنه يبحث فيه عما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز وقوله - بالأحكام - قيد أول يخرج به العلم بالأفعال والذوات والصفات ، لما سبق من أن المراد بالأحكام ثبوت شىء لشىء أو نفيه عنه ، وهو ما يعرف بالنسبة التامة ، والنسبة مغايرة للذوات والأفعال والصفات ، ولا فرق فى الصفات بين أن تكون حقيقية أو إضافية .

وقول الأسنوى أن الإطلاق فى خروج الصفات مخرج للحكم الشرعى لأن الحكم هو خطاب الله وخطابه كلامه وكلامه صفة من صفاته غير صحيح لأن الحكم فى التعريف مراد به النسبة التامة كما سبق بيانه وليس مرادًا به الحكم الشرعى حتى يلزم ما قاله ، ولا شك أن النسبة مغايرة للصفة فلا يضر خروج جميع الصفات .

وأل فى الأحكام إما أن تكون للجنس ، أو للعهد ، أو للاستغراق وقد رتب الأسنوى على كل معنى من هذه المعانى الثلاثة محذورًا - فقال لا يصح أن تكون للعهد لأنه لم يتقدم للحكم ذكر حتى تكون للعهد الذكرى وليس بين المعرف والمخاطب عهد حتى تكون للعهد الذهنى .

ولا يصح أن تكون للجنس لأن أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم أن يكون الفقه هو العلم بثلاثة أحكام وهو باطل لما يلزم عليه من أن يكون العالم بثلاثة أحكام من أدلتها فقيها إذ الفقيه هو من علم الفقه فيكون المقلد فقيهًا ولا قائل بذلك .

ولا يصح أن تكون للاستغراق لما يلزم عليه من أن يكون الفقه هو العلم بجميع الأحكام فلا يكون فقيهًا إلا من علم جميع الأحكام فمن لم يعلمها جميعها لم يكن فقيهًا وهو باطل فإن الفقهاء الأربعة وغيرهم لم يعلموا جميع الأحكام إذ ما من إمام منهم إلا وقد خفى عليه بعض الأحكام ومع ذلك فليس هناك من ينكر أنهم فقهاء .

ثم اختار الأسنوى أن تكون أل للجنس ويكون الفقه هو العلم بثلاثة أحكام من أدلتها فأكثر ولكن من علم الأحكام الثلاثة من أدلتها لا يكون فقيهًا لأن الفقيه ليس هو من علم الفقه بل هو من صار الفقه له سجية وملكة وذلك لأن فقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف وهو من أفعال السجايا فيكون الفقيه هو من صار الفقه له سجية لا من علم الفقه .

فإذا أريد تسمية من علم الفقه باسم يخصه قيل له فاقه لأن فاقهًا اسم فاعل من فقه بكسر القاف إذا علم الفقه .

ويصح أن تجعل أل للاستغراق ويكون الفقه هو العلم بجميع الأحكام ولكن لا يراد من العلم بجميع الأحكام معرفتها بالفعل بل المراد من معرفتها القدرة على تحصيلها بالأخذ فى أسباب الحصول وهو ما يعرف بالملكة ، ولا شك أن كل مجتهد عنده القدرة والملكة التى يستطيع بها استنباط الحكم واستخراجه وعندئذ فيسمى فقيها لوجود الملكة عنده .

قوله الشرعية : الشرعية نسبة للشرع ، وهو الأحكام التى شرعها الله تعالى فهو من نسبة العام إلى الخاص بمعنى تحقق العام فيه ، وهو قيد ثان يخرج به الأحكام العقلية مثل الواحد نصف الاثنين ، والجزء أقل من الكل ، والأحكام اللغوية مثل رفع الفاعل ، ونصب المفعول ، وقيام زيد ، وعدم قيامه .

قوله العملية نسبة إلى العمل من نسبة المتعلق إلى المتعلق ، أو من نسبة الحال إلى المحل باعتبار أن العمل محل للحكم ، وهو قيد ثالث مخرج للأحكام الشرعية الاعتقادية وهو ما يعرف بعلم التوحيد ، فإنه علم مستقل بذاته ، وليس من الفقه ، وأما مثل الإجماع حجة ، والقياس حجة فهى من الفقه ، وهى داخلة فى التعريف لأن معنى حجة وجوب العمل ، فالمحمول فيها حكم شرعى والموضوع عمل من أعمال المكلفين وتلك هى مسائل الفقه .

قوله - المكتسب - هو وصف للعلم فيقرأ بالرفع ، وليس صفة للأحكام حتى يقرأ بالجر والذى يمنع من ذلك أمران - أحدهما لفظى وهو أن المكتسب مذكر ، والأحكام مؤنثة والصفة يجب مطابقتها لموصوفها فى التذكير والتأنيث ما دام النعت حقيقيًا ، وثانيها معنوى ، وهو أنه لو جعل المكتسب وصفًا للأحكام للزم من ذلك أن يكون علم الله بالأحكام فقهًا وأن يكـون علم المقلد بها فقها كذلك لأنه يصح أن يقال : أن الله تعالى علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة أى التى اكتسبها غيره وهو الحادث ، كما يصح أن يقال أن المقلد علم أحكامًا مكتسبة من الأدلة أى اكتسبها غيره وهو المجتهد فيكون كل منهما فقيهًا وهو باطل .

وقد اختلف الشارحون فى معنى المكتسب ، فذهب الأسنوى إلى أن معناه هو الحاصل بعد أن لم يكن ، وذهب غيره من بقية الشارحين إلى أن معناه المأخوذ من الأدلة .

واختلاف الشراح فى معنى المكتسب تبعه اختلافهم فى فائدة الإتيان به فى التعريف ، فالأسنوى قال أن فائدته الاحتراز به عن علم الله تعالى فقط لأن علمه لا يوصف بكونه مكتسبًا أى حاصلاً بعد أن لم يكن لأنه قديم ، أما علم الرسول عليه السلام بالأحكام التى ليست عن اجتهاد منه وعلم الملائكة بالأحكام فلا يخرجان بالمكتسب بل يخرجان بقول البيضاوى - من الأدلة - وغير الأسنوى من بقية الشارحين قال أن فائدة الإتيان بالمكتسب الاحتراز به عن علم الله تعالى علم الرسول ﷺ بالأحكام عن غير اجتهاد منه وعلم الملائكة بها ، فإن هذه العلوم الثلاثة ليست مأخوذة من الأدلة ، فإن علم الرسول عليه السلام مأخوذ من الوحى وعلم الملائكة مأخوذ من اللوح المحفوظ وعلم الله لا يوصف بكون مأخوذًا من الأدلة ·

وعلى كلا المعنيين فى المكتسب ، فإن الأحكام الشرعية التى صارت معلومة من الدين بالضرورة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج ، فإنها من الفقه لأنها مكتسبة من الأدلة باعتبار الأصل ·

من الأدلة - جار ومجرور متعلق بالمكتسب وفائدة الإتيان به فى التعريف عند الأسنوى هو الاحتراز به عن علم الرسول ﷺ بالأحكام التى ليست عن اجتهاد وعن علم الملائكة بالأحكام لأن كلا منهما ليس مكتسبًا من الأدلة ، بل علم الرسول عليه السلام مكتسب من الوحى وعلم الملائكة مكتسب من اللوح المحفوظ ·

أما غيره من بقية الشارحين فلا فائدة له عندهم بل ذكر لبيان الواقع ·

قوله التفصيلية - أى الجزئية فهو مقابل للإجمالية أى الكلية ، وفائدة الإتيان به على رأى الأسنوى هو الاحتراز به عن علم المقلد بالأحكام ، لأن علمه بها ليس مكتسبًا من أدلة تفصيلية ، بل هو مستفاد من دليل اجمالى يستخدمه المقلد فى كل حكم من الأحكام ·

فالمقلد بعد أن يستفيد الحكم من المجتهد يقول ، وهذا حكم أفتانى به المفتى وكل حكم أفتانى به المفتى فهو حكم الله فى حقى ، فهذا الحكم هو حكم الله فى حقى ، هذا رأى الأسنوى ·

والحق أن التفصيلية له يحترز به عن شىء وإنما ذكر لبيان الواقع ، وليكون فى مقابلة قوله فى تعريف أصول الفقه إجمالاً ، وأما علم المقلد فهو خارج بما خرج به

علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة لأن علم المقلد بالأحكام ليس مأخوذا من الأدلة بل هو مأخوذ من المجتهد .

وأما الدليل الإجمالى الذى يأتى به المقلد بعد أخذه الحكم من المجتهد فلم يقصد به معرفة الحكم لأنه قد عرفه من المجتهد وإنما قصد به الاستدلال على أن الحكم الذى أخذه من المجتهد يجب عليه العمل به لأنه حكم الله فى حقه وحق المجتهد ، وليس الفقه العمل بالحكم وإنما الفقه العلم بالحكم كما تقدم .

* * *

الاعتراضات الواردة على تعريف الفقه

أورد الأسنوى على تعريف الفقه السابق اعتراضات أربعة وأورد البيضاوى اعتراضًا على لسان القاضى أبى بكر الباقلانى ولذلك يعرف هذا الاعتراض الباقلانى .

الاعتراض الأول : من اعتراضات الأسنوى : أن تعريف الفقه بالعلم بالأحكام يجعل لفظ الفقة أينما وقع مرادًا به العلم بالأحكام فيكون معنى قوله معرفة دلائل الفقه أى معرفة دلائل العلم بالأحكام الشرعية وهو باطل لأنه يقضى بأن مدلول الدليل هو العلم بالحكم ، مع أن مدلول الدليل هو نفس الحكم .

يجاب عن ذلك بأن للدليل مدلولين : أحدهما فى الخارج وهو نفس الحكم ، وثانيهما فى الذهن والتعقل وهو العلم بالحكم فلا مانع من أن يكون الفقه هو العلم بالأحكام ويكون العلم بالأحكام مدلولاً للدليل من حيث التعقل الذهنى .

الاعتراض الثانى : أن لفظ العملية فى التعريف إن أريد به ما يعم عمل الجوارح والقلوب كان التعريف غير مانع لأنه يدخل فى التعريف علم التوحيد ضرورة أنه علم بأحكام عملية والعمل قلبى وهو الاعتقاد .

وإن أريد به ما يخص عمل الجوارح كان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل العلم بالأحكام المتعلقة بعمل القلب مثل وجوب النية وتحريم الحسد والرياء مع أنها من الفقه اتفاقًا .

يجاب عن ذلك : باختيار الشق الأول وهو أن العملية . مراد بها ما يشمل عمل الجوارح والقلوب بمعنى أن العمل القلبى يكون موضوعًا ، ويحمل عليه الحكم

الشرعى ، ولا يدخل علم التوحيد فى التعريف لأن الاعتقاد فى التوحيد يقع محمولاً فى مسائله والموضوع فيها ذات الله أو ذات الرسل ، كما يقال الوحدانية لله واجبة عقلاً ، والرسل يجب لهم الصدق ، أى أن العقل لا يتصور انتفاء الوحدانية عن الله ، كما لا يتصور انتفاء الصدق عن الرسل .

أما الفقه فإن العمل القلبى يقع موضوعًا فى مساءله والحكم الشرعى يقع محمولاً فيها مثل النية واجبة واعتقاد الوحدانية لله واجب شرعًا .

الاعتراض الثالث : أن العلم فى التعريف إن أريد به الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل كان التقليد خارجًا عن الجنس فلا يصح الاحتراز عنه بقوله من أدلتها التفصيلية لأنه لم يدخل فى التعريف حتى يخرج والإخراج فرع الإدخال وكان إيراد اعتراض الباقلانى فى محله لأن العلم غير الظن .

وإن أريد به : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لم يصح إيراد اعتراض الباقلانى لأن العلم بهذا الإطلاق شامل للظن فلا يصح أن يعترض عليه فيقال له كيف تعرف الفقه بالعلم مع أن الفقه مظنون .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

الجواب الأول : أننا نختار أن العلم فى التعريف مراد به الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وتقول أن البيضاوى لم يحترز بقوله من أدلتها التفصيلية عن التقليد لأنها خارج عن الجنس وهو العلم وإنما جعله لبيان الواقع والأصل فى القيود أن تكون للإيضاح لا للاحتراز وبذلك يكون التقليد خارجًا ويكون إيراد اعتراض الباقلانى على لتعريف صحيحًا .

الجواب الثانى : أننا نختار أن العلم فى التعريف مراد به معنى ثالث لم يقله المعترض يصح معه الاحتراز عن التقليد بقوله من أدلتها التفصيلية كما يصح معه إيراد اعتراض الباقلانى - ذلك المعنى الثالث هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع سواء كان عن دليل أو عن غير دليل وبذلك يكون الظن خارجًا لأنه لا جزم فيه فيرد اعتراض الباقلانى والتقليد داخلاً لأن فيه جزمًا مطابقًا وإن كان عن غير دليل فيحترز عنه بقوله من أدلتها التفصيلية وهذا الإطلاق معروف عند الأصوليين .

الاعتراض الرابع : أن التعريف غير مانع يدخل لأنه يدخل فيه تصور الأحكام ضرورة أن العلم منقسم إلى تصور وتصديق مع أن تصور الأحكام ليس من الفقه فى

شىء وإنما هو من مبادىء الأصول التصورية ، فيكون التعريف باطلاً فإن من شروطه أن يكون مانعًا ·

ويجاب عن ذلك : بأن تصور الأحكام خارج عن التعريف بقوله من أدلتها التفصيلية لأن التصور يكون من التعاريف لا من الأدلة والذى يكون من الأدلة هو التصديق ·

الاعتراض الخامس : وهو ما ذكره البيضاوى على لسان القاضى ويعرف باعتراض الباقلانى ، فيتلخص فى أن الفقه مظنون لأنه مستفاد من الأدلة التفصيلية والأدلة التفصيلية لا تفيد إلا الظن سواء أكان متفقًا عليها بين الأئمة الأربعة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس إما مختلفًا فيما بينهم مثل الاستصحاب والمصالح المرسلة والأخذ بالأقل ·

أما المختلف فيها فظاهر أنها لا تفيد إلا الظن إذ لو كانت مفيدة للقطع لما كانت محل اختلاف بين الأئمة وأما المتفق عليها فكذلك لا تفيد إلا الظن أما الكتاب فلأن لفظه مقطوع أنه من عند الله تعالى ولكن دلالته على الأحكام ظنية لأن القطعية فى الدلالة تتوقف على أمور عشرة أحدها ثابت وهو التواتر والباقى وهو الأمور التسعة التى هى المجاز والاشتراك ، والنقل والاضمار والتقديم والتأخير والنسخ والتخصيص والتعارض العقلى فيجب نفيها ونفيها إنما ثبت بدليل ظنى هو أن الأصل عدمها · وإذا كانت منفية ظنًا فهى لا تزال محتملة احتمالاً من مرجوحًا ووجود الاحتمال ولو على سبيل المرجوحية ينافى القطع · وبذلك تكون دلالة الكتاب على الأحكام ظنيه لا قطعية ·

وأما السنة فإن كانت أحادية فهى لا تفيد إلا الظن لاحتمالا الخطأ أو الكذب على الراوى ومع هذا الاحتمال فلا قطع وإن كانت متواترة فاللفظ مقطوع أنه لرسول ﷺ ولكن دلالته على الحكم ظنية لما سبق بيانه فى الكتاب ·

أما الإجماع : فإن كان منقولاً بطريق الآحاد فظاهر أنه لا يفيد إلا الظن لاحتمال أن يكون الناقل مخطئًا أو كاذبًا وإن كان منقولاً بطريق التواتر فهو وإن أفاد القطع بالحكم على الراجح إلا أن ذلك نادر والنادر لا يضر فى كون الفقه مظنونًا لأن العبرة بالغالب والكثير ·

وأما القياس : فلا يفيد إلا الظن لأنه مبنى على مقدمات ظنية وما انبنى على الظنى فهو ظنى - تلك المقدمات المظنونة هى :

١ - أن يكون الحكم معللاً ٠

٢ - أن تكون العلة معينة ٠

٣ - أن توجد تلك العلة فى الفرع ٠

٤ - أن لا يوجد فى الفرع مانع يمنع من ثبوث حكم الأصل فيه ٠

فالأول مظنونة لجواز أن يكون الحكم غير معقول المعنى والثانية مظنونة كذلك لجواز أن تكون علة الحكم غير ما أبداه المجتهد والثالثة مظنونة كذلك لجواز أن يكون خصوص الأصل معتبراً فى العلة أما الرابعة فهى مظنونة لجواز أن يكون كونه فرعًا مانعًا من ثبوت حكم الأصل فيه ٠

ومما تقدم يعلم أن الأدلة المستفاد منها الفقه بنوعيها مظنونة فيكون الفقه مظنونا ٠

وإذا ثبت أن الفقه ظنى فلا يصح أن يعرف بالعلم لأن الظن مغاير للعلم فالظن إدراك الطرف الراجح والعلم إدراك جازم مطابق للواقع عن دليل وبذلك يكون تعريف الفقه بالعلم تعريفًا له بالمباين فيكون باطلاً لأن شرط التعريف أن يكون مساويًا للمعرف ٠

قلنا إن من جملة : الأدلة المختلف فيها الاستصحاب والمصالح المرسلة والأخذ بالأقل ٠

فالاستصحاب : هو الحكم بثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الأول لعدم وجود ما يصلح للتغيير مثل استدلال الشافعى ﷺ على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بقوله : هذا الشخص قبل خروج هذا النجس كان متوضئًا اتفاقًا ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض الوضوء وهو خروج النجس من أحد السبيلين فبقى على وضوئه استصحابًا للحال قبل خروج هذا النجس منه ٠

والمصالح المرسلة هى الأوصاف المناسبة للحكم التى لم يرد عن الشارع ما يفيد اعتبارها ولا إلغاءها مثل قتل المسلم الذى جعله الكفار ترسًا لهم فى الحرب إذا علم أن عدم قتله يوجب هزيمة المسلمين وانتصار الكفار عليهم ، فقتل المسلم فى هذه الحالة وصف مناسب لأنه يترتب عليه انتصار المسلمين ولكن لم يرد من الشارع ما يدل على اعتباره كما لم يرد عنه ما يفيد عدم اعتباره ٠

والأخذ بالأقل : هو الأخذ باقل الأقوال التى قيلت فى المسألة عملاً بالأحوط، مثل قول الشافعى أن دية الكتابى ثلث دية المسلم ، فإن هذا القول هو أقل الأقوال الثلاثة التى قيلت فى هذه المسألة ، أما الأقوال الثلاثة فهى :

١ - تجب فيه دية المسلم كاملة .

٢ - يجب فيه نصف دية المسلم .

٣ - يجب فيه ثلث دية المسلم .

فالأخذ بالثلث أخذ بالأقل وفيه عمل بالأحوط لأن القائل بالكل قائل بالثلث لدخول الثلث ضمن الكل والقائل بالنصف قائل به كذلك لاشتمال النصف عليه والقائل بالثلث قائل به على الخصوص وبذلك يكون الكل قائلا بالثلث فكأنه قول للجميع .

وقد أجاب البيضاوى : عن اعتراض الباقلانى بجواب وأجاب غيره عنه بجواب آخر .

أما البيضاوى : فقال فى الجواب لا نسلم أن الفقه مظنون بل هو مقطوع والظن فى الطريق الموصل إليه وهو الدليل التفصيلى وتوضيح ذلك أن المجتهد بعد أن يستفيد من دليله التفصيلى يستطيع أن يأتى بدليل يجعل هذا الحكم مقطوعًا به عنده بعد أن كان مظنونًا وهذا الدليل يستخدمه فى كل حكم يستنبطه من دليله التفصيلى وبذلك يصير الفقه كله مقطوعًا به عنده .

فمثلاً إذا استنبط المجتهد نقض الوضوء من اللمس من قوله تعالى ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صعيدًا طيبًا ﴾ استطاع أن يقول نقض الوضوء من اللمس مظنون لى ، وكل مظنون لى يجب على العمل به فنقض الوضوء من اللمس يجب على العمل به يأخذ هذه النتيجة ويجعلها صغرى فى قياس ويضم إليها كبرى فيقول ، نقض الوضوء من اللمس يجب على العمل به وكل ما وجب على العمل به فهو حكم الله قطعًا فنقض الوضوء من اللمس حكم الله قطعًا ويقال مثل ذلك فى غير النقض من باقى الأحكام وبذلك يصبح الفقه عنده مقطوعًا به وإن كان الدليل الذى أخذ الحكم منه ابتداءًا مظنونًا .

فنقض الوضوء من اللمس مظنون لى مقدمة قطيعة لأن دليلها الحس والوجدان لأن المجتهد يحس يظن الحكم كما يحس بجوعه وألمه وعطشه والمقدمة الثانية وهى

وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه قطعية كذلك لأن دليلها إما الإجماع المنقول بطريق التواتر على أن المجتهد يجب عليه العمل بما ظنه ويحرم عليه العمل بخلافه والإجماع المنقول بطريق التواتر يفيد القطع كما تقدم ٠

وأما الدليل العقلى : وهو أن المجتهد متى ظن حكمًا لفعل كان خلاف هذا الحكم عنده مرجوحا وهو وهم وعندئذ فإما أن يعمل بما ظنه وما توهمه وفى ذلك جمع بين النقيضين وإما أن يترك العمل بهما معًا وفى ذلك ارتفاع للنقيضين وكلاهما باطل لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وإما أن يعمل بما توهمه ويترك العمل بما ظنه وهو باطل لما فيه من العمل بالمرجوح وترك الراجح فتعين عليه العمل بما ظنه قطعًا ٠

ولا يقال أن للمجتهد أن يترك العمل بهما معًا ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لم يلزم ارتفاعهما قبل الاجتهاد ٠

لأنا نقول قبل الاجتهاد لم يدرك المجتهد أن لله حكمًا فى المسألة فهو ليس مكلفًا بشىء عملاً بالبراءة الأصلية أما بعد الاجتهاد فقد أدرك حكمًا فى الفعل فتوجه إليه التكليف وبذلك فلابد له من واحد من الأمور السابقة ويتعين عليه أخيرًا العمل بما ظنه ٠

ومتى كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة وهى نقض الوضوء من اللمس يجب على العمل به قطعية وبذلك لا تحتاج إلى دليل عندما نجعل صغرى لقياس آخر لأنها نتيجة لقياس برهن على مقدمتيه أما المقدمة الكبرى التى ضمت إلى هذه النتيجة وهى وكل ما وجب على العمل بمقتضاه فهو حكم الله قطعًا فهى قطعية لأن العقل يحيل أن الله يكلف عباده بما ليس حكمًا له لأن ذلك يعتبر عبثًا ولغوًا وبذلك تكون النتيجة وهي نقض الوضوء من اللمس حكم الله قطعًا قطعية لأن مقدمتيها قطعيتان ويقال مثل ذلك فى كل حكم يستنبطه المجتهد من دليله التفصيلى وبذلك يكون الفقه قطعيًا لا ظنيًا ويكون تعريفه بالعلم متعينًا ٠

وقد اعترض الأسنوى على هذا الجواب باعتراضات نذكرها فيما يأتى :

أولاً : إن المقدمات يجب أن لا تتعارض مع النتيجة ومدلول المقدمة الأولى وهى نقض الوضوء من اللمس مظنون لى الظن بالحكم وهذا يتعارض مع النتيجة القائلة نقض الوضوء من اللمس واجب قطعًا لأن القطع يعارض الظن ٠

ويجاب عن ذلك : بأن من شروط التناقض اتحاد الجهة وجهة الظن هنا ليست متحدة مع جهة القطع لأن الظن بالحكم من حيث الواقع ونفس الأمر أى بالنسبة لما عند الله تعالى أما القطع به فهو بالنسبة لما عند المجتهد وعند انفكاك الجهة يرتفع التناقض .

ثانيًا : أن الدليل : أنتج القطع بوجوب العمل بالحكم وليس هذا فقهًا لأن الفقه هو القطع بالحكم كالقطع بالحرمة والكراهة والندب والوجوب .

ووجوب العمل مغاير لهذه الأحكام .

ويجاب عن ذلك : بأننا لم نقتصر على هذه النتيجة وإنما جعلنا هذه النتيجة مقدمة فى قياس آخر كانت نتيجته هى نقض الوضوء من اللمس حكم الله قطعًا ، وهذا هو عين الحكم الفقهى فالدليل لم ينتج القطع بوجوب العمل وإنما أنتج القطع بنفس الحكم فهذا الاعتراض غير وارد .

وثالثًا : أنه مع تسليم أن الدليل السابق أنتج القطع بالحكم ، فالقطع بالحكم غير العلم بالحكم بل هو أعم منه ، والأعم لا يدل على الأخص وبذلك فالدليل لم ينتج العلم بالحكم الذى هو الفقه بل أنتج القطع به وليس هذا هو الفقه .

ويجاب عن ذلك : بأن القطع دليل مساو للعلم وليس أعم منه ، والدليل أنتج القطع فهو قطع عن دليل ، وبذلك يكون هو والعلم سواء .

ورابعًا : أنه مع تسليم أن الدليل أنتج القطع بالحكم والقطع مساو للعلم به فلا يفيد فى دفع اعتراض الباقلانى لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من الأدلة التفصيلية ، ومقتضى هذا أن يكون العلم بالحكم ناشئا عن دليل تفصيلى ، والجواب لم يحقق هذا بل أنتج أن العلم بالحكم ناشىء عن دليل إجمالى كلى يستخدم فى حكم وليس هذا هو الفقه بالمعنى المتقدم ، وهذا اعتراض وجيه لا سبيل إلى دفعه ، وبذلك يكون جواب البيضاوى عن اعتراض الباقلانى غير صحيح .

وخامسًا : أجاب غير البيضاوى عن هذا الاعتراض بجواب آخر حاصله أن الفقه مظنون لأنه مستفاد من الأدلة التفصيلية وهى ظنية كما تقدم والمراد من العلم فى تعريف الفقه هو الظن مجازًا علاقته المجاورة الذهنية ، لأن العلم يجاور الظن فى الذهن ، ويتواردان فيه على التعاقب ، والقرينة قولنا فى التعريف من الأدلة التفصيلية ، لأن الأدلة التفصيلية ظنية والظن إنما ينتج ظنًا لا علمًا، والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة ، وهذا جواب صحيح لا غبار عليه .

كيف رتب البيضاوى كتابه

رتب البيضاوى كتابه المنهاج على مقدمة وسبعة كتب وتكلم فى المقدمة على الأحكام ومتعلقاتها وهى أفعال المكلفين ، وجعل الكتب السبعة فى المعارف الثلاثة السابقة ، وهى معرفة أحوال الأدلة ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد ·

فجعل الكتب الخمسة الأول فى أحوال الأدلة ، أربعة منها فى الأدلة المتفق عليها وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والخامس فى الأدلة المختلف فيها ·

وتكلم فى الكتاب السادس على تعارض الأدلة والترجيح بينها عند التعارض ، وجعل الكتاب السابع فى معرفة حال المستفيد فتكلم فيه على الاجتهاد وشروطه ·

والسر فى وضع الكتاب على هذا الوجه ، أن الأحكام تقع محمولات فى مسائل علم الأصول ويعرض لها الإثبات تارة والنفى تارة أخرى فيقال الأمر يفيد الوجوب لا الندب ، والنهى يفيد التحريم لا الكراهة فكان لابد من تصور الأحكام حتى يتمكن المجتهد من إثباتها ونفيها ، ولذلك جعل المقدمة فى الأحكام وما تتعلق به الأحكام ·

ولما كانت الأدلة نوعين متفق عليه ومختلف فيه وكان المتفق عليه منها أربعة والمختلف فيه كثير جمع الأدلة المختلف فيها فى كتاب واحد ، وجعل لكل دليل من الأدلة المتفق عليها كتابًا يخصه فكانت الكتب خمسة ، الكتاب الأول فى الكتاب ، والثانى فى السنة ، والثالث فى الإجماع ، والرابع فى القياس والخامس فى الأدلة المختلف فيها ·

ولما كانت الأدلة ظنية وكان الظن قابلاً للتعارض وكانت الأدلة عند تعارضها لا يستفاد منها الحكم إلا بمرجح جعل الكتاب السادس فى التعارض والتراجيح ·

ولما كان الظن ليس بينه وبين مدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم الدلالة عليه كان لابد من رابط وهو الاجتهاد ، فجعل الكتاب السابع فى الاجتهاد وشروطه ·

وإنما قدم الكلام على الأدلة على الكلام على التعارض والترجيح ، لأن

التعارض والترجيح وصف لدليل والوصف متأخر عن الموصوف ، وأخر الكلام على الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض .

وقدم الكلام على الأدلة المتفق عليها دون المختلف فيها لقوتها .. وقدم الكلام على الكتاب على غيره من باقى الأدلة المتفق عليها لأنه أصلٌ لها ، وجعل الكلام على القياس متأخراً عن غيره من الإجماع والسنة والكتاب لأنه فرع عنها ، إذ الأصل فيه لابد أن يكون حكمه ثابتًا بواحد منها .

وبذلك جاء وضع الكتاب محكمًا وترتيبه منظمًا فجزى الله مؤلفه خير الجزاء .

* * *

الكلام على المقدمة

جعل البيضاوى المقدمة مشتملة على بابين ، الباب الأول ، فى الأحكام ، والباب الثانى : فى أفعال المكلفين باعتبار أنها متعلقات الأحكام .

* * *

الباب الأول

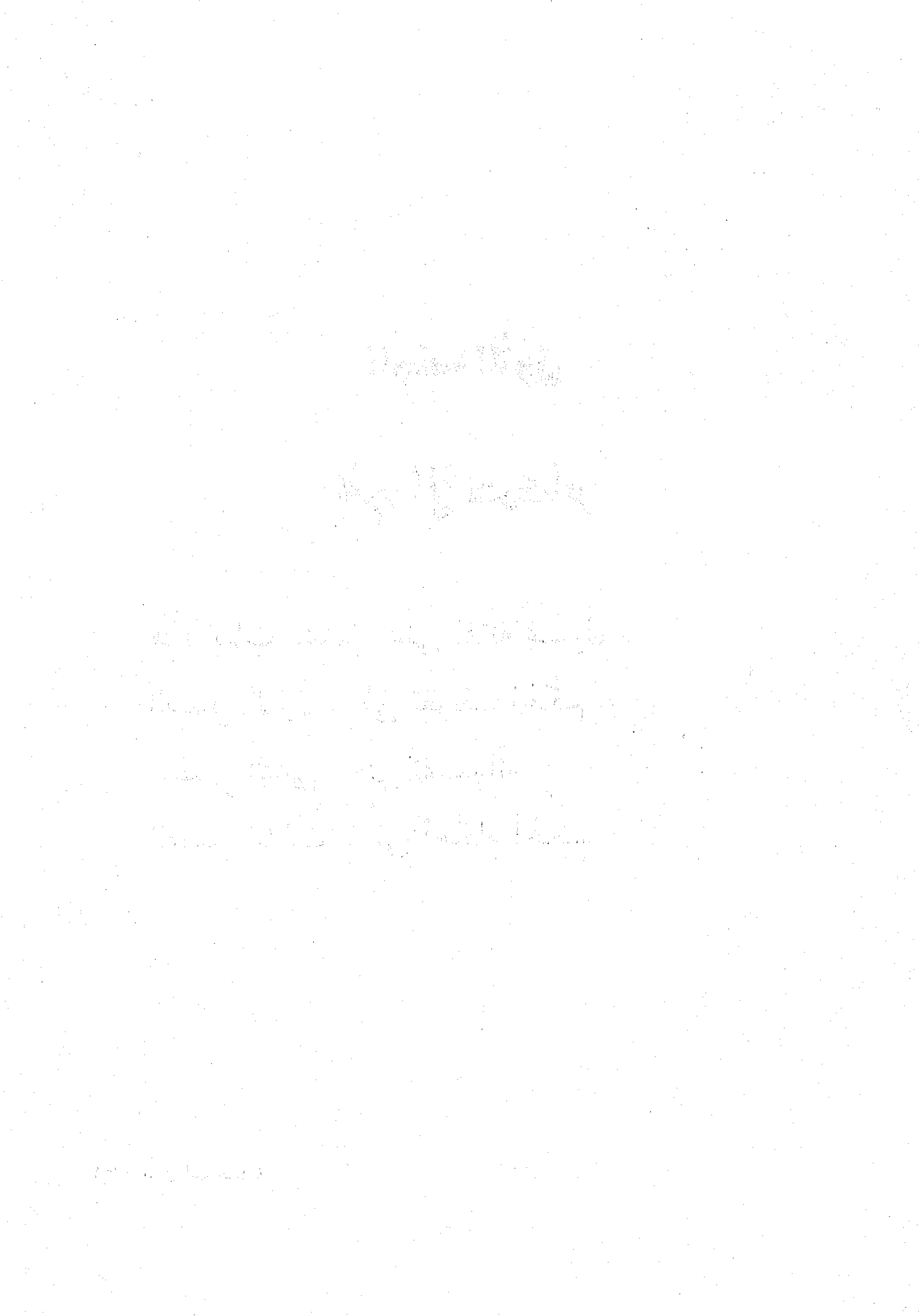
فى الأحكام

هذا الباب يشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : فى تعريف الحكم ·

الفصل الثانى : فى تقسيماته ·

الفصل الثالث : فى أحكام الحكم ·



الفصل الأول
فى تعريف الحكم

عرف البيضاوى الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، فالخطاب فى اللغة معناه توجيه الكلام المفيد إلى الغير بحيث يسمعه ، لأنه مصدر خاطب يخاطب خطابًا ومخاطبة إذا وجه الكلام إلى الغير على وجه يسمعه .

والمراد به هنا المخاطب به ، وهو الكلام المفيد الموجه إلى الغير من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول مجازًا علاقته الاشتقاق اللغوى باعتبار أن اسم المفعول مشتق من المصدر ، والقرينة تقسيم الحكم إلى أمر ونهى ، فإن المنقسم إلى ذلك هو الكلام لا التوجيه لأن التوجيه فعل الموجه وليس لفظًا .

وقد صار الخطاب حقيقة عرفية فى نفس الكلام الموجه بحيث إذا أطلق لم ينصرف إلا إليه .

والخطاب جنس فى التعريف يشمل كل خطاب سواء أكان لله أم لغيره من الإنس والجن والملائكة ، وإضافة لفظ الجلالة إليه قيد أول يخرج به خطاب الإنس والجن والملائكة فإن ذلك لا يعتبر حكمًا .

فإن قيل : إن هذا القيد يخرج الأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس لأن هذه الأمور الثلاثة ليست كلامًا لله وإنما هى فعل من أفعال البشر ، وبذلك يكون التعريف خاصًا بالأحكام الثابتة بالقرآن باعتبار أنه كلام الله تعالى اللفظى ، فيكون التعريف غير جامع .

قلنا : إن الحكم هو خطاب الله أى كلامه النفسى الأزلى ، سواء دل عليه كلام الله اللفظى كالقرآن أو دل عليه الإجماع أو السنة أو القياس فهذه الأمور الأربعة ليست مثبتة للحكم لحدوثها وإنما هى أمارة عليه لأن الكلام النفسى الأزلى لا اطلاع لنا عليه ، فجعل الله سبحانه وتعالى هذه الأشياء الأربعة لتكون معرفات له .

والمتعلق معناه المرتبط : والمراد من الارتباط الدلالة على ما يدل عليه دلالة معنوية ، أى قبل التعبير عنه بالألفاظ وهذا التعلق تنجيزى قديم وليس تعلقًا

صلوحيًا ، وبذلك يكون معنى قول الأسنوى الصالح لأن يتعلق ، أى الصالح لأن يدل دلالة لفظية بعد وجود اللفظ المعبر عنه ، وحينئذ يكون للكلام دلالتان معنوية ولفظية ، وكل منهما من قبيل التعلق التنجيزى إلا أن التعلق المعنوى قديم واللفظى حادث ، والمراد فى التعريف التعلق المعنوى لأن ظاهر كلام البيضاوى أن الحكم قديم فلا يصح أن يراد بالتعلق التعلق اللفظى لحدوثه .

قوله بأفعال المكلفين : الأفعال جمع فعل والمراد به ما صدر عن المكلف من قول أو فعل أو اعتقاد ، وليس المراد به ما قابل القول والاعتقاد ، لأن الحكم كما يتعلق بالأفعال كإيجاب الصلاة والزكاة والحج يتعلق بالأقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويتعلق كذلك بالاعتقاد مثل اعتقاد الوحدانية واجب .

والمكلفين : جمع مكلف والمراد به البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة .

وقوله بأفعال المكلفين : قيد ثان يخرج به الخطاب المتعلق بذاته تعالى مثل قوله : ﴿ شهد الله أنه لا اله إلا هو ﴾ والمتعلق بالجمادات مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الجِبَالَ وَتَرَى الأَرْضَ بَارِزَةً ﴾ فمثل هذا الخطاب لا يعتبر حكمًا .

بالاقتضاء أو التخيير : بالاقتضاء جار ومجرور متعلق بقوله « المتعلق » والتخيير معطوف عليه والاقتضاء معناه الطلب : وهو أعم من طلب الفعل وطلب الترك ، وكل منهما أعم من أن يكون جازمًا وغير جازم فشمل ذلك أربعة أقسام : هى الإيجاب ، والندب ، والتحريم ، والكراهة .

وأما التخيير فمعناه الإباحة : وسيأتى تعريف هذه الأحكام الخمسة وبذلك يكون التعريف شاملاً لجميع أفراد المعرف .

وقوله بالاقتضاء أو التخيير قيد ثالث ، يخرج به الخطاب المتعلق بذوات المكلفين أو بأفعالهم مع كونه لا طلب فيه ولا تخيير بل قصد به الإخبار مثل قوله تعالى : ﴿ واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ .

* * *

هل التعريف حد أو رسم ؟

قال الأسنوى أن تعريف الحكم السابق تعريف له بالرسم وليس تعريفًا له بالحد وعلل ذلك بأن التعريف قد ذكرت فيه « أو » وهى ليست للشك قطعًا لأن الشك

ينافى التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم ، إذ المقصود من التعريف إيضاح المعرف وبيانه ، والشاك لا يوضح لغيره ما لم يعرفه هو ، فتعين أن تكون للتنويع ، ولا يصح أن تكون للتنويع بين فصلين ، لأن الفصل ذاتى ، والذاتى لا يتعدد ، فتعين أن تكون « أو » واقعة بين خاصتين : هما الاقتضاء والتخيير ، والخاصة تتعدد لأنها من قبيل العرض ، وإذن يكون التعريف تعريفًا بالجنس والخاصة فيكون رسمًا ·

وجملة القول : أن التعريف نوعان ، حد ، ورسم ، وكل منهما تام ، وناقص ، فالحد التام هو ما كان بالجنس القريب والفصل ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق « والحد الناقص ما كان بالجنس البعيد والفصل » أو بالفصل وحده مثل « الإنسان جسم ناطق أو الإنسان ناطق » ، والرسم التام ما كان بالجنس القريب والخاصة مثل « الإنسان حيوان ضاحك » ، والرسم الناقص ما كان بالجنس البعيد والخاصة ، أو بالخاصة وحدها مثل « الإنسان جسم ضاحك أو ضاحك فقط » ، والفصل من قبيل الذاتى وهو لا يتعدد ·· فالحقيقة الواحدة ليس لها فصل واحد ، أما الخاصة فهى من قبيل العرض والعرض يجوز تعدده ولذلك تتعدد الخاصة مثل الضحك ، والكتابة بالنسبة للإنسان ·

فلما كان الفصل لا يتعدد وقد وقعت « أو » فى التعريف بين الاقتضاء والتخيير اقتضى ذلك أن كلا منهما ليس فصلاً ، بل يكون كل منهما خاصة ، وبذلك كان التعريف رسمًا لا حدًا ·

وما قاله الأسنوى غير مسلم لأن شأن الخاصة أن توجد فى كل فرد من أفراد الماهية مثل الضحك أو الكتابة بالقوة بالنسبة للإنسان ، فإن كلا منهما يتحقق فى كل فرد من أفراد الإنسان ، ولا يختص بفرد دون فرد وكل من الاقتضاء والتخيير لا يصح أن يكون خاصة للحكم لأن الاقتضاء لا يوجد فى كل أفراده وإنما يوجد فيما عدا الإباحة · والتخيير كذلك لا يوجد فى كل أفراد الحكم ، وإنما يتحقق فى خصوص الإباحة ·

وإذا كان كل من الاقتضاء والتخيير وحده غير مميز للحكم كان المميز له مجموعهما ، لأن كل فرد من أفراد الحكم لا يخرج عن كونه اقتضاءاً أو تخييراً ويكون مجموع الأمرين خاصة أو فصلا ، وتكون « أو » واقعة بين جزئى الفصل أو

جزئى الخاصة ، فإن اعتبرنا مجموعة الأمرين خاصة كان التعريف رسمًا وإن اعتبرنا مجموعهما فصلاً كان التعريف حداً .

* * *

الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على تعريف الحكم اعتراضات خمسة ، وذكر البيضاوى على لسان المعتزلة اعتراضات ثلاثة أجاب عنها .

* * *

اعتراضات الأسنوى

الاعتراض الأول : أن التعريف مباين للمعرف ، لأن الحكم من الصفات الإضافية لأنه يتوقف فى جوده بعد وجود الذات على وجود غيره وهو صفة الكلام بخلاف صفة الكلام فإنها من الصفات الحقيقية ، لأنها لا تتوقف فى وجودها بعد وجود الذات على وجود غيرها . وقد عرف الحكم بالخطاب أى الكلام ، فاقتضى ذلك أن الحكم من الصفات الحقيقية وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن الخطاب ليس مرادًا منه الكلام بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى ، بل المراد منه الكلام النفسى الأزلى الناشىء عن تلك الصفة القديمة والخطاب بهذا المعنى من الصفات الإضافية لأن وجوده يتوقف بعد وجود الذات على وجود الصفة القديمة ، وبذلك يكون كل من الحكم والخطاب بالمعنى المذكور من الصفات الاضافية فلا تباين .

الاعتراض الثانى : أن التعريف مباين للمعرفة أيضا ، لأن التعريف اقتضى أن يكون الحكم هو نفس الخطاب مع أن الحكم غير الخطاب لأن الحكم مدلول والخطاب دال عليه ، ولذلك يقول الفقهاء أقيموا الصلاة دال على الوجوب ، ومعلوم أن الدال غير المدلول .

ويجاب عن ذلك : بأن التعريف للحكم المتعارف عند الأصوليين ، والحكم المتعارف عندهم هو نفس الخطاب أى الكلام النفسى الأزلى المدلول عليه بالكلام اللفظى ، فأقيموا الصلاة هو نفس الحكم عند الأصولين ، لأنه دل على الكلام النفسى الأزلى ، أما وجوب الصلاة فهو حكم فقهى ، وهو مدلول لكل من الخطاب النفسى والخطاب اللفظى ، ومثل ذلك يقال فى غير الوجوب ، وبالجملة فإن الحكم

الفقهى مدلول للحكم الأصولى ، والتعريف للحكم الأصولى لأنه هو مقصود الأصوليين ·

الاعتراض الثالث : أن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الأحكام المتعلقة بفعل مكلف واحد : مثل الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ كتزويجه بأكثر من أربع نسـوة ، ووجوب الضحى عليه والأحكام الخاصة بخزيمة ككون شهادته تقوم مقام شهادة الاثنين فمن شهد له أو شهد عليه كفاه ذلك فى الحكم له أو فى الحكم عليه ، وكاختصاص أبن بردة بإجزاء العناق فى الأضحية ، والعناق هى أنثى المعز من وقت ولادتها إلى أن تستكمل ستة أشهر أو هى التى لم تبلغ سنة ·

ووجه عدم شمول التعريف لهذه الأحكام أنه ذكر فيه لفظ المكلفين مضاف إلى أفعال وهو جمع محلى بالألف واللام فإن كانت للاستغراق اقتضى ذلك أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال جميع المكلفين فالخطاب المتعلق بفعل مكلف واحد لا يكون حكمًا لأنه ليس كل المكلفين · وإن جعلت أل للجنس فأقل جنس الجمع ثلاثة وبذلك يكون الحكم هو الخطاب المتعلق بفعل ثلاثة من المكلفين فيكون الخطاب المتعلق بفعل مكلف واحد ليس حكمًا وذلك ظاهر البطلان ·

ويجاب عن ذلك : بأن أل للجنس والمختار عند العلماء أن أل الجنسية إذا دخلت على جمع أبطلت معنى الجمعية ويصير فى معنى الفرد وبذلك يكون الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال جنس المكلف فيتحقق الجنس فى واحد ويكون المكلف الواحد داخلاً فيكون الخطاب المتعلق بفعله حكمًا والتعريف شاملاً له ·

الاعتراض الرابع : أن هذا التعريف غير جامع أيضًا لأنه لا يشمل الحكم المتعلق بفعل غير المكلف كالحكم المتعلق بفعل الصبى مثل ندب صلاته وصومه فإنه يثاب عليهما والثواب فرع الخطاب ·

ويجاب عن ذلك : بأن تعلق الندب بفعل الصبى ليس متفقًا عليه بين العلماء فإن منهم من يرى أن الصبى لا يتعلق به خطاب التكليف أصلاً ولو على سبيل الندب ويقول إن الثواب على الصلاة والصوم بالنسبة له ليس لكونه مخاطبًا بهما بل ليتعود فعلهما فلا يتركهما :

ومن هنا صح أن يكون البيضاوى ممن يرى أن الندب لا يتعلق بفعل الصبى ولذلك اختار هذا التعريف ، أما من يرى أن خطاب الندب يتعلق بفعله ، فيقول فى التعريف خطاب الله المتعلق بأفعال العباد ليتناول المكلفين وغيرهم ·

الاعتراض الخامس : أن هذا التعريف فيه دور ، وذلك لأنه أخذ فيه لفظ المكلفين ، والمكلف هو من قام به التكليف والإلزام والتكليف والإلزام هو الحكم ، فيكون فهم المكلف متوقفًا على فهم الحكم ، وبما أن الحكم قد وقع فيه لفظ الـمكلفين ، وفهم المعروف متوقف على فهم أجزاء التعريف يكون فهم الحكم متوقفًا على فهم المكلف ، وتكون النتيجة أن فهم الحكم متوقف على فهم المكلف ، وفهم المكلف متوقف على فهم الحكم ، وهذا هو الدور بعينه ، واشتمال التعريف على الدور يجعله باطلاً لأن من شرط التعريف خلوه من الدور ·

وأجاب الأسنوى عن هذا الاعتراض بجواب ، ثم ضعف هذا الجواب قال الأسنوى فى الجواب : أنه لا دور لأن المراد من المكلف ما صدقاته أى أفراده ، وهو البالغ العاقل ، وليس المراد به مفهومه، ومعرفة الأفراد ليست متوقفة على معرفة الحكم ، نعم معرفة الحكم تكون متوقفة على معرفة المكلف وبذلك يكون التوقف من جهة واحدة وينتفى الدور ·

ثم ضعف هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أن المكلف إذا أطلق يتبادر منه من قام به التكليف والإلزام ، والتبادر أمارة الحقيقة ، فيكون المكلف حقيقة فى هذا المعنى فإرادة البالغ العاقل منه يعتبر مجازاً والتعاريف تصان عن المجاز ·

الوجه الثانى : أنه مع تسليم أن يراد به البالغ العاقل فلا يلزم من ذلك توجيه التكليف إليه لأنه قد لا تبلغه الدعوة ، وبلوغ الدعوة شرط فى التكليف ·

والذى قاله الأسنوى مردود بأن المكلف صار حقيقة عرفية عند الأصوليين فى البالغ العاقل بحيث إذا أطلق اللفظ عندهم ينصرف إليه ، وبذلك لا يكون لفظ المكلف مجازاً عندهم فى المعنى بل يكون حقيقةً فيه ·

والقول بأن البالغ العاقل قد لا يكلف لعدم بلوغ الدعوة إليه مردود بأن مراد الأصوليين أن البلوغ والعقل متى تحققا فى شخص وصلته الدعوة فإن التكليف يتوجه إليه ، فبلوغ الدعوة مراد لهم وإن لم يصرحوا به ·

* * *

اعتراضات المعتزلة على تعريف الحكم

أورد المعتزلة على تعريف الحكم السابق اعتراضات ثلاثة :

الاعتراض الأول : أن التعريف مباين للمعرف لأنه أخذ فيه الخطاب والخطاب قديم لأنه كلام الله ، وكلامه قديم عندكم معشر الأشاعرة ، أما الحكم فهو حادث ، والدليل على حدوثه من وجوه ثلاثة :

١ - أن الحكم يوصف بالحدوث ، فيقال حلت المرأة وحرمت ، أى حدث كل من الحل ، والحرمة بعد أن لم يكن ، وما حصل وثبت بعد أن لم يكن حاصلاً وثابتًا فهو حادث ، وبذلك يكون الحكم حادثًا لأن كلا من الحل والحرمة حكم شرعى .

٢ - الحكم يقع صفة لفعل المكلف ، فيقال هذا وطء حلال ، وهذا وطء حرام فقد وقع كل من الحل والحرمة صفة للوطء الذى هو فعل من أفعال المكلفين فيكون كل منهما حادثًا لأن صفة الحادث حادثة لأنها إما مقارنة له إن كانت لازمة كالسواد والبياض ، أو متأخرة عنه إن كانت مفارقة مثل الحرفة والصنعة ، وبذلك يكون الحكم حادثًا .

٣ - فعل المكلف يقع علة للحكم والحكم يقع معلولاً له فيقال ، حلت المرأة بالنكاح ، وحرمت بالطلاق ، فالنكاح وهو الإيجاب والقبول علة فى الحل ، والطلاق وهو اللفظ المقتضى للفرقة علة للحرمة ، وكل منهما فعل من أفعال المكلفين ، ومعلوم أن المعلول إما أن يكون مقارنًا للعلة فى الوجود حيث لم يوجد مانع أو متأخرا عنها إذا وجد المانع ، ومتى كان الحكم معلولاً لفعل المكلف وفعل المكلف علة له ، وكان فعل المكلف حادثًا قطعًا كان الحكم حادثًا كذلك .

وإذا ثبت أن الحكم حادث والخطاب قديم كان تعريف الحكم بالخطاب باطلاً لوجود التباين بين الحادث والقديم .

وأجاب البيضاوى عن هذا الاعتراض بأننا لا نسلم أن الحكم حادث بل نقول أن الحكم قديم وما ذكرتموه فى بيان حدوثه فباطل . فإن قولكم أن الحكم وصف بالحدوث غير صحيح لأن الذى وصف بالحدوث هو تعلق الحكم بفعل المكلف فإن معنى حلت المرأة وحرمت أى حدث تعلق الحل والحرمة بعد أن لم يكن حاصلاً وحادثًا ونحن نقول أن التعلق حادث لأنه إنما يوجد عند وجود فعل المكلف ، أما

الحل والحرمة فكل منهما قديم لأن المراد به الخطاب الأزلى الذى دل عليه الخطاب اللفظى مثل قوله تعالى : ﴿ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَّاء ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنّ بَعْدِ حَتَى تَنْكِحَ زَوجًا غَيرَهُ ﴾ .

وقولكم أن الحكم : وقع صفة لفعل المكلف مثل هذا وطء حلال وهذا وطء حرام فغير مسلم كذلك لأن معنى هذا وطء حلال وهذا وطء حرام أى وطء تعلق به الحل والحرمة فكل من الحل والحرمة لم يقم بالوطء حتى يكون صفة له كما هو شأن الصفة أن تقوم بالموصوف بل أن كلا منهما تعلق بالوطء ولا يلزم من تعلق شىء بشىء آخر أن يكون صفة له فإننا نقول شريك البارى معدوم ونعلم أن هذا القول قد تعلق بالشريك ومع ذلك فإن هذا القول لا يصح أن يكون صفة للشريك وإلاَّ لزم قيام الموجود وهو هذا القول بالمعدوم وهو الشريك وقيام الموجود بالمعدوم باطل .

وقولكم أن فعل المكلف وقع علة للحكم والحكم وقع معلولاً له فيكون حادثًا غير صحيح لأن الفعل ليس علة للحكم بمعنى أنه مؤثر فيه وإنما هو علامة وأمارة عليه ، والحادث لا مانع من جعله علامة وأمارة على الحكم وإن كان قديمًا فإن العالم جعل علامة وأمارة على وجود الصانع سبحانه وتعالى مع أن العالم حادث والصانع قديم .

وحيث ثبت أن الحكم قديم والخطاب قديم كذلك فلا مانع من أن يعرف الحكم بالخطاب ولا تباين .

وهذا الجواب من البيضاوى يقضى بأن الحكم قديم والواقع أن الحكم الأصولى ليس قديمًا بل هو حادث لأنه ليس المراد به الخطاب فقط بل هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين فالتعلق وقع جزءًا من حقيقة الحكم وما دام التعلق حادثا كان الحكم حادثا لأن المركب من القديم والحادث حادث اتفاقًا .

فكان الأول فى الجواب أن يقال لهم أن الحكم حادث والكلام القديم هو الكلام النفسى الأزلى وليس هذا هو الحكم الأصولى بل الحكم هو الخطاب أى الكلام النفسى الأزلى الناشىء عن الصفة القديمة المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والخطاب بهذا المعنى حادث فيكون الحكم حادثًا .

الاعتراض الثانى : أن التعريف غير جامع لأفراد الحكم ، لأن الحكم نوعان - تكليفى - ووضعى - فالتكليفى خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، أما الوضعى ، فهو خطاب الله تعالى بجعل الشىء سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو

صحيحًا أو فاسدًا مثل جعل الدلوك سببًا لإيجاب الصلاة وجعل الوضوء شرطًا لصحتها وجعل الحيض مانعًا من صحة الصوم وجعل الصلاة صحيحة إذا توفرت شروطها وأتى بجميع أركانها وجعلها فاسدة إذا فقدت ركنًا من أركانها أو شرطًا من شروطها فهذه أحكام شرعية لأنها إنما عرفت من الشرع ولا معنى للشرعية إلا هذا وليس فيها طلب ولا تخيير بل فيها جعل فقط ولذلك سميت وضعية أى جعلية لوجود الجعل فيها .

وما دامت هذه الأحكام لا طلب فيها ولا تخيير فالتعريف لا يشملها لأنه أخذ فيه الاقتضاء أو التخيير وهو خاص بالأحكام التكليفية وبذلك يكون التعريف غير شامل للأحكام الوضعية فيكون باطلاً لأن من شروطه أن يكون جامعًا .

وأجاب **البيضاوى** عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول بالمنع وحاصله أن هذه الأمور ليست أحكامًا شرعية بل بعضها يعتبر حكمًا عقليًا مثل الصحة والفساد والبعض الآخر يعتبر علامة على الحكم الشرعى وليس حكمًا شرعيًا مثل جعل الدلوك سببا للايجاب وجعل الحيض مانعًا منه وجعل الوضوء شرطًا فى صحة الصلاة ، وبذلك تكون هذه الأشياء خارجة عن المعرف لأنها ليست من أفراد الحكم فلا يضر خروجها عن التعريف .

وهذا الجواب غير صحيح لأنه لا يتلاقى مع الاعتراض فإن المعتزلة لم يعترضوا بنفس الدلوك ولا بنفس الحيض ولا بنفس الوضوء فإن هذه الأشياء واضح كونها علامات على الأحكام وليست أحكامًا وإنما اعترضوا بجعل الدلوك سببًا للإيجاب ، وجعل الحيض مانعًا ، وجعل الوضوء شرطًا وهذه إنما عرفت من الشرع فتكون شرعية ، فالذى جعله البيضاوى علامة على الحكم لم يعترضوا به وما اعترضوا به من الاحكام الشرعية لم يجب فكان الجواب غير مقبول بالنسبة لهذه الأحكام الثلاثة وإن كان مقبولاً بالنسبة للصحة والفساد لأن من العلماء من جعلهما أحكامًا عقلية من حيث أن العقل يحكم بأن المكلف متى أتى بما طولب به مستكملاً أركانه وشروطه ترتب عليه غايته وإن أتى به غير مستكمل لهما لم تترتب عليه غايته فيكون كل منهما خارجًا عن المعرف فلا يكون داخلاً فى التعريف .

الجواب الثانى بالتسليم وحاصله التسليم بأن هذه أحكام شرعية ولكنها ليست خارجة عن التعريف بل هى داخلة فيه فإنه لا معنى لموجبية الدلوك إلا طلب الفعل عند الدلوك ولا معنى للمانعية فى الحيض إلا حرمة الصلاة معه ولا معنى لجعل

الوضوء شرطًا الا طلب الصلاة مع الطهارة ولا معنى للفساد إلا حرمة الانتفاع وبذلك تكون هذه الأشياء الأربعة داخلة تحت الاقتضاء وتكون الصحة داخلة تحت التخيير لأنه لا معنى للصحة إلا إباحة الانتفاع وبذلك يكون التعريف شاملاً لكل أفراد الحكم فيكون جامعًا ٠

وهذا الجواب غير صحيح كذلك لأن جعل الدلوك سببًا للإيجاب غير الإيجاب وجعل الحيض مانعًا أو كون الشىء فاسدًا غير المنع والحرمة وكون هذه الأشياء تستلزم الايجاب والحرمة لا يقتضى أنها عين الإيجاب والحرمة فإن اللازم غير الملزوم ٠

والقول : بأن الصحة هى إباحة الانتفاع لا يتفق مع قوله الآتى أن إباحة الانتفاع غاية الصحة وليست نفس الصحة ولو سلم أن الصحة هى إباحة الانتفاع فهذا إنما يتحقق فى صحة المعاملات فتبقى صحة العبادات غير داخلة فى التعريف ويكون التعريف غير جامع ٠

فالجواب : الصحيح أن يقال أنه تعريف لنوع من الحكم وهو الحكم التكليفى وليس تعريفًا لمطلق الحكم أو يقال أنه تعريف لمطلق الحكم ويزاد فيه أو بالوضع ليكون التعريف شاملاً للحكم الوضعى والتكليفى ٠

الاعتراض الثالث : التعريف ذكرت فيه « أو » وهى للتردد والشك ، والشك ينافى التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم لأن المقصود من التعريف إيضاح المعرف ، والشاك لا يفيد غيره ما لم يستفده هو نفسه وبذلك يكون التعريف باطلاً ٠

وأجاب البيضاوى : عن هذا الاعتراض بأن « أو » ليست للشك وإنما هى للتنويع والتقسيم ، وهو تقسيم للمحدود الذى هو الحكم بمعنى أن الحكم بعض أفراده اقتضاء والبعض الآخر تخيير وليس التقسيم تقسيما للحد والمميز لأن ذلك يقضى بأن الحكم إما أن يعرف بالاقتضاء أو يعرف بالتخيير وهو ظاهر البطلان لأن كلا منهما استقلالاً لا يميز الحكم عن غيره ، فإن بعض أفراده يشتمل على الاقتضاء والبعض الآخر يشتمل على التخيير ومثل هذا لا يصلح مميزًا لا على أنه فصل ولا على أنه خاصة لأن كلا من الفصل والخاصة لابد من تحققه فى كل فرد من أفراد الماهية وبذلك يكون المميز للحكم هو مجموع الاقتضاء والتخيير ، ومن أجل هذا أتى بعض العلماء بلفظ يشملهما معًا وهو الإنشاء فقال فى تعريف الحكم ، خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإنشاء ٠

* * *

الفصل الثانى
فى تقسيمات الحكم

ينقسم الحكم تقسيمات ستة باعتبارات مختلفة فينقسم أولاً باعتبار ذاته أى باعتبار ما اشتمل عليه من طلب أو تخيير إلى خمسة أقسام :

الإيجاب ، الندب التحريم ، الكراهية ، الإباحة ٠

فالإيجاب : هو خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلبًا جازمًا فخطاب الله جنس فى التعريف يشمل كل خطاب سواء أكان طالبًا للفعل أم للترك أو لا طلب فيه لواحد منهما ، والطالب قيد أول مخرج للإباحة لأنه لا طلب فيها ، وتعلق الطلب بالفعل قيد ثان مخرج للتحريم والكراهة لأن الطلب فى كل منهما متعلق بالترك والقيد الأخير وهو طلبًا جازمًا مخرج للندب لأن الطلب فيه غير جازم ٠

والندب : هو خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلبًا غير جازم فالخطاب جنس يشمل الأحكام الخمسة والطالب مخرج للإباحة وتعلق الطلب بالفعل مخرج لكل من التحريم والكراهة والطلب غير الجازم مخرج للإيجاب ٠

والتحريم : خطاب الله تعالى الطالب للترك طلبًا جازمًا ، فخطاب الله جنس يشمل الأحكام الخمسة والطالب مخرج للإباحة وتعلق الطلب بالترك مخرج للإيجاب والندب والطلب الجازم مخرج للكراهة ٠

والإباحة : خطاب الله تعالى المخير بين الفعل والترك ، فالخطاب جنس يشمل الأحكام الخمسة والمخير بين الفعل والترك مخرج للأحكام الأربعة ٠

* * *

أقسام الفعل الذى تعلق به الحكم

الفعل الذى يتعلق به الإيجاب يسمى واجبًا والذى يتعلق به الندب يسمى مندوبًا والذى تعلق به التحريم يسمى محرمًا والذى تعلق به الكراهة يسمى مكروهًا أما الفعل الذى تعلق به الإباحة فيعرف بالمباح ، فتلك أقسام خمسة ٠

فالواجب عرفه البيضاوى بأنه الذى يذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا ، فالذى اسم

موصول صفة لموصوف محذوف تقديره الفعل ، لما تقدم من أن الواجب هو الفعل الذى تعلق به الإيجاب والمراد به فعل المكلف لأن الأحـكام إنمـا تتعلق بأفعال المكلفين ، والمقصود بفعل المكلف هو ما صدر عنه من قول أو فعل أو اعتقاد لأن كلا من هذه الأمور الثلاثة يتعلق بها الايجاب ، وبذلك يصير التقدير ، الواجب فعل المكلف الذى يذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا ٠

ففعل المكلف جنس فى التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلق به حكم من الأحكام التكليفية ولا يوصف بأى وصف من هذه الأوصاف السابقة - والذى يذم - معناه الذى يحقق الذم ، وقد جعله الأسنوى قيدًا مستقلاً وأخرج به المباح والمندوب والمكروه لأن هذه الأمور الثلاثة لا توجب الذم لأن المراد من الذم هو اللوم والاستنقاص بحيث يصل كل منهما إلى درجة العقاب والمندوب لم يصل اللوم فيه على الترك إلى درجة العقاب كما أن المكروه لم يصل فيه اللوم والاستنقاص على الفعل إلى درجة العقاب بل وصل إلى درجة العتاب فقط ٠ والمباح لا لوم فيه أصلاً ٠

وقوله شرعا : أتى به لبيان أن الذم إنما يعرف من جهة الشرع لا من جهة العقل كما تقول المعتزلة ٠

وقوله تاركه : تاركه اسم فاعل مشتق من الترك ، والترك يطلق بإطلاقين أحدهما عدم الإتيان بالفعل سواء توجهت النفس إلى الإتيان به قبل ذلك أو لم تتوجه إليه وثانيهما عدم الإتيان بالفعل بعد توجه النفس إليه وهو ما يعبر عنه بكف النفس عن الفعل بعد التوجه إليه ٠

والترك بالمعنى الثانى لا يكون إلا عن قصد بخلافه بالإطلاق الأول فإنه قد يكون عن قصد وقد يكون عن غير قصد ، والظاهر أن البيضاوى قصد به الإطلاق الأول لأنه أتى بقوله قصدًا بعد ذلك ٠ ومهما يكن من الأمر فإن المقصود بقوله تاركه الاحتراز به عن المحرم لأن الذم فيه إنما يكون على الفعل ٠

وجعل ابن السبكى قول البيضاوى الذى يذم شرعًا تاركه قيدًا واحدًا وجعله مخرجًا للمندوب والمحرم والمكروه والمباح وهى طريقة لا بأس بها ٠

وقوله قصدًا : صفة لمفعول مطلق محذوف تقديره تركًا قصدًا أى مقصودًا ، فالقصد راجع إلى الترك ، وفائدة الإتيان به فى التعريف إدخال بعض الواجبات وهى

الواجبات التى تركت سهواً أو لنوم . فمثلاً من دخل عليه وقت الصلاة وتمكن من الإتيان بها ، فقد وجبت عليه الصلاة وجوبًا موسعًا . فإذا غفل عن الإتيان بها حتى خرج وقتها أو نام معتقدًا أنه سيستيقظ قبل خروج الوقت فغلبه النوم حتى خرج الوقت يصدق عليه أنه ترك واجبًا ولكن لا يذم على ترك هذا الواجب لوجود العذر ، فيكون هذا الواجب خارجًا عن التعريف لأن خاصة الواجب وهى الذم على الترك لم تتحقق فيه فيكون التعريف غير جامع ، فأتى البيضاوى بقوله قصدًا ليبين أن خاصة الواجب هى الذم على الترك قصدًا ، ولا شك أن هذا الواجب الذى ترك سهوًا أو لنوم لو تركه قصدًا ولغير عذر فإنه يذم على هذا الترك ، وبذلك يكـون التعريف شاملاً له .

وقوله مطلقًا : إما أن يكون راجعًا إلى الذم أو يكون راجعًا إلى الترك ، فإن كان راجعًا إلى الذم كان المعنى الواجب هو الذى يذم مطلقا تاركه ويكون المراد من إطلاق الذم هو الذم من بعض الوجوه أو الذم من كل الوجوه ، وإن كان الذم راجعًا إلى الترك كان المعنى الواجب هو الذى يذم شرعًا تاركه مطلقًا ، ويكون المراد من إطلاق الترك هو الترك فى جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع والترك لجميع الخصال بالنسبة للواجب المخير ، والترك من جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائى .

وجملة القول : أن الواجد أقسام أربعة : واجب مضيق وهو ما كان الوقت فيه على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص مثل صوم رمضان ، واجب موسع وهو ما كان الوقت فيه أزيد من الفعل كالصلاة ، واجب مخير وهو ما صح للمكلف أن يفعل أى فرد من أفراده التى حصل فيها التخيير كخصال الكفارة فى اليمين وهى الإطعام والكسوة والإعتاق .

واجب كفائى : وهو ما سقط بفعل المكلفين كصلاة الجنازة وغسل الميت .

فالواجب المضيق تركه يوجب الذم فى أى حال من الأحوال ما دام الترك لغير عذر ، سواء تركه وحده أو تركه مع غيره ، والواجب الموسع تارة يكون تركه موجبًا للذم إذا ترك فى جميع الوقت وتارة لا يكون تركه موجبًا للذم إذا ترك فى بعض الوقت وفعل فى البعض الآخر .

والواجب المخير تركه يوجب الذم إذا ترك جميع الخصال ، ولا يوجب الذم إذا

ترك بعض الخصال وأتى بالبعض الآخر ، والواجب الكفائى تركه يوجب الذم إذا ترك جميع المكلفين ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر ، فلو اقتصر البيضاوى فى تعريف الواجب على قوله الذى يذم شرعًا تاركه قصدًا لكان التعريف غير شامل للواجب الموسع ، والواجب المخير والواجب الكفائى .

لأن الواجب الموسع لا يذم تاركه قصـدًا إذا تركه فى أول الوقت وأتى به آخره ، والواجب المخير لا يذم تاركه قصدا إذا ترك خصلة من الخصال وفعل غيرها مع أن كل خصلة من خصاله تعتبر واجبًا ، والواجب الكفائى لا يذم تاركه قصدًا إذا فعله غيره من المكلفين .

فأتى البيضاوى بقوله مطلقًا ليكون التعريف شاملاً لهذه الواجبات كلها فالمقصود بهذا القيد إدخال بعض أفراد المعرف ، وسواء كان الإطلاق راجعًا إلى الذم أو راجعًا إلى الترك ، فإن هذا القيد يحقق هذا المقصود لأننا إذا جعلنا الإطلاق راجعًا إلى الذم كان المعنى ذمًا مطلقًا أى سواء كان الذم من بعض الوجوه ، أو من كل الوجوه ، فالذم من كل الوجـوه يدخل الواجب المضيق لأن الذم فيـه من كل الوجوه ، والذم من بعض الوجوه يدخل الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائى .

لأن الواجب الموسع يذم تاركه من بعض الوجوه وهو ما إذا تركه فى جميع الوقت ، والواجب المخير كذلك يذم تاركه من بعض الوجوه ، وهو ما إذا ترك جميع الخصال ، والواجب الكفائى يذم تاركه من بعض الوجوه وهو ما إذا تركه جميع المكلفين .

وإذا جعلنا الإطلاق راجعًا إلى الترك كان المعنى يذم تاركه مطلقًا أى فى جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع ولجميع الخصال كما فى الواجب المخير ومن جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائى ، وعلى أى حال من الأحوال بالنسبة للواجب المضيق ، وبذلك يكون التعريف شاملاً لكل الواجبات فيكون جامعًا لكل أفراد المعرف .

* * *

هل الواجب والفرض مترادفان ؟

قلنا فيما سبق أن الفعل الذى يتعلق به الإيجاب يسمى واجبًا ونقول هنا أنه كما يسمى واجبًا كذلك يسمى فرضًا ، فالواجب والفرض عند غير الحنفية لفظان مترادفان معناهما واحد . وهو الفعل الذى يذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا ، ولا فرق فى طريق الثبوت بين أن يكون قطعيًا أو ظنيًا .

وقالت الحنفية : أن الفرض غير الواجب ، فالفرض هو ما ثبت بدليل قطعى كوجوب الصلاة والزكاة والحج ومطلق قراءة قرآن فى الصلاة والواجب هو ما ثبت بدليل ظنى مثل وجوب الوتر وقراءة الفاتحة بخصوصها فى الصلاة وعلل الحنفية التفرقة بين الفرض والواجب من جهة الاصطلاح بوجود الفرق بينهما من جهة اللغة ، فقالوا أن الفرض فى اللغة معناه التقدير ، والذى يعلم تقديره علينا من الله تعالى هو ما ثبت بدليل قطعى ، فلذلك سمى هذا بالفرض .

أما الواجب فهو اسم فاعل من وجب بمعنى سقط ، والساقط هو الذى لم يعلم تقديره وهو ما ثبت بدليل ظنى ، ولذلك سمى هذا بالواجب .

وفرع الحنفية على هذه التفرقة أن تارك الفرض جاحدًا يكفر بخلاف تارك الواجب جحدًا فإنه لا يكفر .

ونحن إذا أنعمنا النظر وجدنا أن غير الحنفية يقولون أن ترك ما ثبت بدليل قطعى يوجب الكفر وترك ما ثبت بدليل ظنى لا يوجبه ، وبذلك يكون غير الحنفية قد رتبوا على القطع والظن ما رتبه الحنفية على كل منهما، فلا خلاف بينهم فى المعنى .

وإذا نظرنا وجدنا أن اللغة تطلق الغرض على التقدير فيقال فرض الشىء أى قدره ولا شك أن التقدير قد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا فتخصيص الفرض بالتقدير القطعى لا وجه له من اللغة .

وكذلك نرى أن اللغة فيها وجب بمعنى سقط ، ووجب بمعنى ثبت ولكن مصدر وجب بمعنى سقط الوجبة لا الوجوب يقال وجب الميت وجبة فهو واجب أى ساقط ويقال وجبت الإبل وجبة إذا سقط عند النحر ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبِهَا فَكُلُوا مِنْهَا ﴾ أى إذا سقطت بالذبح فكلوا منها ، أما وجب بمعنى ثبت فمصدره الوجوب أى الثبوت ، وثبوت الشىء أعم من أن يكون مقطوعًا به أو مظنونًا ، وعلى ذلك فتسمية الحنفية ما ثبت بدليل ظنى واجبًا لأنه ساقط لا وجه له

كذلك من اللغة فلم يبق إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح لهم ولا مشاحة فى الاصطلاح ·

* * *

المنـــدوب

المندوب أصله المندوب إليه ، حذف الجار والمجرور تخفيفًا وتسهيلاً فصار المندوب · والمندوب فى اللغة المدعو إليه يقال ندب محمد عليًا إلى الوليمة إذا دعاه إليها · فعلى مندوب والوليمة مندوب إليها ومنه قول الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   للنائبات على ما قال برهانا

أما المندوب عند الأصوليين : فعرفه البيضاوى بقوله : ما يحمد فاعله ، ولا يذم تاركه ·

فما فى التعريف مراد بها فعل المكلف لما قلناه سابقًا من أن المندوب هو الفعل الذى تعلق به الندب ، والندب حكم شرعى تكليفى وهو إنما يتعلق بأفعال المكلفين وهو جنس فى التعريف يشمل المندوب والواجب والمباح والمحرم والمكروه ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف كفعل الله تعالى فلا يوصف بأنه مندوب كما لا يوصف بأنه واجب أو مباح ، وقوله فاعله قيد أول يخرج به المحرم والمكروه لأن كلا منهما يحمد تاركه ويخرج المباح كذلك لأنه لا حمد فيه على الفعل كما لا حمد فيه على الترك ·

والحمد معناه لغة الثناء بالجميل على فعل الجميل ، والمراد به هنا الثواب من الله تعالى ، وقوله ولا يذم تاركه قيد ثان يخرج به الواجب لأن فاعله وإن كان يحمد إلا أن تاركه يذم بخلاف المندوب فإن فيه حمداً على الفعل ولا ذم فيه على الترك ·

إنما لم يأت البيضاوى فى التعريف بقوله مطلقًا كما فعل فى تعريف الواجب لأن الترك هنا عام لأنه فكرة واقعة فى سياق النفى ، وهى تفيد العموم ، فالترك هنا شامل لكل ترك سواء أكان تركًا لجميع الخصال كما فى الواجب المخير أو تركًا من جميع المكلفين كما فى الواجب الكفائى أو تركًا فى جميع الوقت كما فى الواجب الموسع فهذا القيد مخرج للواجبات كلها ·

والمندوب عند الأصولين يسمى بالسنة والنافلة والمرغوب فيه والمستحب وللفقهاء

اصطلاح فى هذه الألفاظ يمكن معرفته من كتبهم وترك البيضاوى « شرعًا » من تعريف المندوب اكتفاء بذكره فى تعريف الواجب لأن كلا منهما فيه طلب للفعل .

* * *

المحـــــرم

عرف البيضاوى المحرم بقوله ما يذم شرعًا فاعله - فمـــا واقعة على فعل المكلف لما سبق بيانه وهو جنس فى التعريف يشمل الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح ، ويخرج عنه ما ليس بفعل للمكلف ، وقوله يذم شرعًا فاعله قيد فى التعريف يخرج به ما عدا المحرم لأنه لا ذم فيه على الفعل فالواجب الذم فيه على الترك والمندوب والمكروه والمباح لا ذم فيها أصلا لا على الفعل ولا على الترك لأنه المراد من الذم هو اللوم والاستنقاص بحيث يصل كل منهما إلى درجة العقاب ولا عقاب فى فعل المكروه بل فيه عتاب كما لا عقاب فى ترك المندوب بل فيه عتاب كذلك والمباح لا شيء فيه لا عقابًا ولا عتابًا .

والمحرم يسمى حرامًا ، وذنبًا ، ومعصيةً .

* * *

المكـــــروه

عرف البيضاوى المكروه بأنه يمدح تاركه ولا يذم فاعله - فما يعنى فعل مكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلا للمكلف فلا يوصف بالكراهة ولا بغيرها - وقوله يمدح تاركه قيد أول يخرج به الواجب والمندوب لأن كلا منهما يمدح فاعله - وقوله ولا يذم فاعله .. قيد ثان يخرج به المحرم لأنه يذم فاعله ، وترك البيضاوى « شرعًا » من التعريف مع أن نفى المدح والذم إنما يكون من الشرع كما أن إثباتهما يكون منه كذلك اكتفاءً بالإتيان به فى تعريف المحرم لأن كلا منهما فيه طلب للترك .

* * *

المبـــــاح

المباح لغة الموسع فيه ويسمى طلقًا ، وفى الاصطلاح عرفه البيضاوى بقوله ما لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم - فما واقعة على فعل المكلف لأن المباح فعل

تعلق به الإباحة والإباحة حكم شرعى يتعلق بأفعال المكلفين لا غير ، وهو جنس فى التعريف يشمل المباح والواجب والمندوب والمحرم والمكروه ، وقوله لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم قيد فى التعريف يخرج به ما عدا المباح لأن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا يتعلق بتركه ذم والمحرم يتعلق بتركه المدح وبفعله الذم والمكروه يتعلق بتركه المدح ولا يتعلق بفعله الذم .

* * *

الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على هذا التعريف اعتراضات نذكرها فيما يأتى :

الاعتراض الأول : أن هذا التعريف فيه حشو وزيادة لا فائدة فيها والتعاريف تصان عن اللغو والحشو وتوضيح ذلك أن التعريف قد اشتمل على ألفاظ أربعة ، الفعل - الترك - المدح - الذم - وهذه الألفاظ الأربعة لابد منها إلا الذم ، فإن ذكره غيرمفيد وحذفه لا يضر فتكون زيادته فى التعريف لغواً وعبثًا .

والدليل على أن الألفاظ الثلاثة لابد منها ما يأتى :

١ - لو حذف لفظ الفعل فقيل . ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم كان التعريف غير مانع لأن العريف يكون شاملاً للمندوب لأنه لا يتعلق بتركه مدح كما لا يتعلق بتركه ذم بل يتعلق المدح بفعله وحينئذ لابد من الإتيان بلفظ الفعل ليخرج المندوب وبذلك يكون التعريف جامعًا مانعًا .

٢ - لو حذف لفظ الترك فقيل : مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم كان التعريف غير مانع لأنه يكون شاملا للمكروه لأنه لا يتعلق بفعله مدح كما لا يتعلق بفعله ذم وإنما يتعلق المدح بتركه فكان لابد من الإتيان بلفظ الترك ليخرج به المكروه وبذلك يكون التعريف مانعًا .

٣ - لو حذف لفظ المدح فقيل : ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم لكان التعريف غير مانع لأنه يكون شاملا للمكروه والمندوب لأن كلا منهما لا يتعلق بفعله ذم كما أن كلا منهما لا يتعلق بتركه ذم بل المكروه يتعلق بتركه مدح والمندوب يتعلق بفعله المدح فكان لابد من الإتيان بلفظ المدح ليخرج به المندوب والمكروه ليكون التعريف جامعًا مانعًا .

والدليل على أن لفظ الذم لا فائدة فيه أنه لو حذف من التعريف فقيل ما لا

يتعلق بفعله ولا تركه مدح لم يترتب على حذفه خلل فى التعريف لأن الواجب خارج لأنه يتعلق المدح بفعله والحرام غير داخل لأنه يتعلق بتركه المدح والمندوب خارج لتعلق المدح بفعله والمكروه خارج كذلك لتعلق المدح بتركه وما دام حذف الذم لم يضر يكون ذكره لا فائدة فيه فيكون عبثًا وحشوًا .

ويجاب عن هذا الاعتراض بأن القيود الأصل فيها أن تكون للإيضاح وبيان الواقع لا للاحتراز وذكر الذم فيه ايضاح وبيان للواقع فيكون له فائدة فلا يكون ذكره لغوًا وحشوًا .

الاعتراض الثانى : أن التعريف غير مانع لأنه يدخل فيه فعل الساهى والنائم وأفعال البهائم لأنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مدح ولا ذم فمقتضى التعريف أن توصف هذه الأفعال بأنها مباحة وهو باطل لأن المباح متعلق الإباحة ومتعلقها أفعال المكلفين والبهائم غير مكلفة كما أن الساهى والنائم لا يتوجه إليهما تكليف ما بقى السهو والنوم لأن القلم فى هذه الحالة مرفوع عنهما .

ويجاب عن ذلك : بأن التعريف لا يشمل هذه الأشياء لأن « ما » مراد بها فعل المكلف فهذه الأمور خارجة عن الجنس وليست داخلة فيه فإيراد الاعتراض بهذه الأشياء غفلة عن المراد .

الاعتراض الثالث : أن المدح على الفعل أو الترك أو الذم على كل منهما إنما يعرف من الشرع لا من غيره وكذلك نفيهما عن الفعل أو الترك إنما يعرف من الشرع فكان لابد من زيادة « شرعًا » فى التعريف لإفادة ذلك .

ويجاب عن ذلك : بأن البيضاوى تركه لأن المباح تابع للتكليف والتابع يأخذ حكم المتبوع فما دام قد ثبت أن التكليف مرجعه إلى الشرع لا إلى العقل علم أن تابعه كذلك فهو مراد وإن لم يصرح به .

* * *

التقسيم الثانى للحكم

ينقسم الحكم ثانيًا باعتبار ذاته أى باعتبار ما اشتمل عليه الخطاب من طلب أو تخيير إلى قسمين تحسين – وتقبيح – فالتقبيح هو الخطاب الطالب للترك ، والتحسين هو الخطاب الذى لم يطلب الترك بأن طلب الفعل أو خير بين الفعل والترك .

والبيضاوى جعل التقسيم الثانى تقسيمًا للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وذلك

لأنه قسم الفعل إلى حسن وقبيح ويلزم من ذلك تقسيم الحكم نفسه إلى تحسين ، وتقبيح .

الحسن والقبيح عند الأشاعرة وما يشمله كل منهما عندهم :

عرف البيضاوى القبيح عند الأشاعرة بأنه ما نهى الشارع عنه - فما يعنى فعل مكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبيح - وقوله نهى الشارع عنه قيد فى التعريف يخرج الحسن لأنه لم ينه الشارع عنه ، والظاهر أن البيضاوى أراد من النهى طلب الترك سواء كان الطلب جازمًا أو غير جازم وبذلك يكون القبيح شاملاً للمحرم ، والمكروه فإن كلامه مشعر بأنه لا واسطة بين الحسن والقبيح ولم يجعل المكروه من أقسام الحسن فكان داخلا فى القبيح .

وبعض الأصوليين يرى أن النهى مراد به طلب الترك طلبًا جازمًا .

وبذلك يكون القبيح خاصًا بالمحرم ويكون المكروه واسطة بين الحسن والقبيح ، والراجح ما قلناه .

أما الحسن فينظر إليه من جهتين :

الجهة الأولى : باعتبار كونه متعلق الحكم الشرعى وهو من هذه الناحية يختص بأفعال المكلفين فلا يدخل فيه أفعال غيرهم .

والجهة الثانية : أن ينظر إليه من حيث هو بقطع النظر عن كونه متعلق الحكم وهو من هذه الحيثية يتناول أفعال المكلفين وأفعال غيرهم كأفعال الله تعالى وأفعال الساهى والنائم والصبى وأفعال البهائم .

والبيضاوى نظر إليه من الجهة الثانية ولذلك قسمه إلى واجب ومندوب ومباح وفعل غير المكلف ولو نظر إليه من الجهة الأولى لكان ذكره لفعل غير المكلف عبثًا باعتبار أنه ليس من متعلقات الحكم .

فالحسن هو ما لم ينه الشارع عنه - أى فعل لم يتعلق به نهى من الشارع أعم من أن يكون تعلق به خطاب لا نهى فيه كالخطاب الطالب للفعل أو الخطاب المخير بين الفعل والترك أو لم يتعلق به خطاب كأفعال الله وأفعال الساهى والنائم والصبى وأفعال البهائم . وبذلك يدخل فى الحسن من أفعال المكلفين الواجب والمندوب والمباح ويدخل فيه من غير أفعالهم أفعال الله تعالى وأفعال الصبى والساهى والنائم وأفعال البهائم .

ومما قلناه يتبين أن قول الأسنوى أن هذا التقسيم فاسد لأن فيه تقسيم الحسن الذى هو من أفعال المكلفين إلى أفعال المكلفين وأفعال غيرهم وهو تقسيم للشىء إلى نفسه وإلى غيره ليس صحيحًا فإن البيضاوى لم يقسم الحسن الذى هو متعلق الحكم وإنما قسم الحسن من حيث هو كما تقدم .

وإذا علمنا أن لفظ « ما » فى تعريف المباح السابق واقع على فعل المكلف وأن ما ليس فعلاً للمكلف فالتعريف لا يشمله ولا يكون مباحًا علمنا أن المباح مغاير لفعل غير المكلف وأن عطف فعل غير المكلف على المباح عطف صحيح ويكون كلام الأسنوى هنا لا وجه له .

* * *

الحسن والقبيح عند المعتزلة وما يشمله كل منهما عندهم

القبيح عند المعتزلة عرفوه بتعريفين :

التعريف الأول : ما ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالمًا بما فيه من المفسدة الداعية إلى تركه مثل الكذب الضار والغيبة والنميمة - فما واقعة على فعل المكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبيح ، ويخرج عنه ما ليس فعلا للمكلف فلا يوصف بكونه قبيحًا - وقولهم للقادر عليه قصد به الإشعار بأن الفعل لابد أن يكون داخلاً تحت قدرة المكلف ، فالفعل الذى لا يدخل تحت قدرته بأن يكون ملجأ إليه أو عاجزًا عنه لا يوصف عندهم بالقبح كما لا يوصف بالحسن لأن القدرة على الفعل معتبرة فى الأمرين ، وقولهم أن يفعله مسلطًا عليه النفى قيد فى التعريف يخرج به الحسن عندهم لأنه فعل للقادر عليه أن يفعله - وقولهم إذا كان عالمًا بما فيه من المفسدة الداعية إلى تركه مخرج لأفعال الساهى والنائم لأنه لم يعلم حالها ، وهذا التعريف لا يشمل إلا المحرم فقط .

التعريف الثانى : الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، فالفعل جنس يشمل القبيح والحسن وقولهم الواقع على صفة توجب الذم قيد فى التعريف يخرج به الحسن لأنه فعل واقع على صفة توجب المدح ، وهذا التعريف صريح فى أنه لا يتناول المكروه لأن فعله لا يوجب الذم إذ المراد به الإثم والمكروه لا إثم فيه . أما

التعريف الأول فمحتمل لدخول المكروه فيه ولولا ذكرهم للمكروه فى الحسن لكان داخلاً .

وبذلك يعلم أن التعريفين متساويان فى الما صدق لأن كلا منهما لا يصدق إلا على المحرم .

أما الحسن : فقد عرفه المعتزلة بتعرفين كذلك .

التعريف الأول : قالوا فيه : ما للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالمًا بحاله من المصلحة الداعية إلى فعله ، فما مراد بها الفعل سواء كان لمكلف أو لغيره وقولهم للقادر عليه قصد به بيان أن الفعل الذى يوصف بالحسن لابد أن يكون داخلاً تحت قدرته فالفعل الذى لا يدخل تحت قدرته لا يوصف بحسن ولا بقبح كما تقدم ، وقولهم أن يفعله قيد فى التعريف قصد به إخراج القبيح لأنه ليس للقادر عليه أن يفعله . وقولهم إذا كان عالمًا بحاله من المصلحة الداعية إلى فعله قيد آخر مخرج لأفعال الساهى والنائم والبهائم لأنها لا تعلم حالها .

وهذا التعريف يدخل فيه الواجب والمندوب والمباح والمكروه من أفعال المكلفين ويدخل فيه من غير أفعالهم الله تعالى فإنها توصف بالحسن ولا توصف بالقبح .

التعريف الثانى : قالوا فيه : الفعل الواقع على صفة توجب المدح . فالفعل جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبيح ، وقولهم الواقع على صفة توجب المدح قيد فى التعريف يخرج به المحرم والمباح والمكروه لأنه لا مدح فى المحرم والمكروه على الفعل، بل المدح فيهما على الترك والمباح لا مدح فيه لا على الفعل ولا على الترك ، وبذلك يكون الحسن بالتعريف الثانى قاصرًا على الواجب والمندوب بخلافه على التعريف الأول ، فإنه يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى .

فالتعريف الأول أكثر إفرادًا من التعريف الثانى فيكون التعريف الثانى أخص والتعريف الأول أعم .

* * *

التقسيم الثالث للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيمًا ثالثًا إلى سبب وإلى مسبب ، وحكى هذا التقسيم بقيل - حيث قال :

قيل الحكم إما سبب، أو مسبب ، كجعل الزنا سببًا لإيجاد الجلد على الزانى : وقيل لفظ يدل على جهل القائل بهذا التقسيم ، أو على ضعف هذا التقسيم ·

وقد اختلف الشارحون فى فهم كلام البيضاوى اختلافًا كثيرًا يرجع إلى أقوال ثلاثة :

القول الأول : أن هذا التقسيم تقسيم للحكم من حيث هو إلى حكم وضعى وحكم تكليفى ، وقد أشير إلى الحكم الوضعى بالسبب ، وإلى الحكم التكليفى بالمسبب ، وإلى هذا الرأى ذهب الأسنوى ·

وقد ورد على هذا الرأى أن تقسيم الحكم إلى وضعى ، وتكليفى قد قال به كثير من الأشاعرة ، والمعتزلة فهو تقسيم قائله معروف ، وهو تقسيم مشهور فكيف يحكيه البيضاوى بما يدل على ضعفه أو جهل القائل به ·

واجيب عن هذا : بأن وجه الضعف فى هذا التقسيم أمران - أحدهما أنه عبر فيه عن الحكم الوضعى بالسبب ، والسبب ليس حكمًا لا وضعيًا ولا تكليفيًا · فالزنا مثلاً ليس حكمًا وإنما هو علامة على الحكم والحكم إنما هو جعل الزنا سببًا لإيجاب الجلد لأن الزنا لا يؤثر فى الحد بذاته وأنما الذى جعله مؤثرًا هو الشارع · وبذلك يكون تسمية الحكم الوضعى بالسبب ، مجازًا من باب تسمية المتعلق بكسراللام باسم المتعلق بفتحها · والاسم الحقيقى للحكم الوضعى سببى لا سبب - وثانيهما أن الحكم الوضعى كما يكون سببًا يكون شرطيًا ويكون مانعيًا · فالاقتصار على السببى لا وجه له وكان الأولى التصريح بالحكم الوضعى ·

القول الثانى : إن هذا تقسيم للحكم الوضعى · فالحكم الوضعى ينقسم إلى سبب ومسبب - ووجه الضعف فى هذا التقسيم على القول الثانى أن الحكم الوضعى لا ينقسم إلى سبب ومسبب وإنما ينقسم إلى سببى ومسببى - فالسببى جعل الشىء سببًا لشىء آخر · والمسببى جعل الشىء مسببًا عن شىء آخر ·· فتقسيم الحكم الوضعى إلى سبب ومسبب غير مشهور ولذلك حكاه البيضاوى بقيل ليشعر بضعفه ·

فإن قيل : إن المراد بالسبب - السببى ، وبالمسبب - المسببى مجازًا من تسمية الشىء باسم متعلقه بفتح اللام لأن السبب متعلق السببى ، والمسبب متعلق المسببى - والمجاز لا حجر فيه متى صحت العلاقة ووجدت القرينة ، وحينئذ فلا وجه لضعف هذا التقسيم ·

قلنا : أن وجه الضعف لا زال قائما وهو الاقتصار فى التقسيم على بعض الأفراد وترك البعض الآخر وذلك لأن الحكم الوضعى ينقسم إلى سببى ، ومسببى ، وشرطى ومشروطى ، ومانعى وممنوعى . فالشرطى جعل الشىء شرطًا لشىء آخر ، والمشروطى جعل الشىء مشروطًا لشىء آخر ، والمانعى جعل الشىء مانعًا من شىء آخر هو الوجوب كجعل الحيض مانعًا من وجوب الصلاة ، أو السبب كجعل الدين مانعا من كون الغنى سببًا لإيجاب الزكاة ، وأما الممنوعى فهو جعل الشىء ممنوعًا من فعله لوجود المانع .

القول الثالث : أن هذا تقسيم لمتعلق الحكم الوضعى وليس تقسيمًا للحكم فمتعلق الحكم الوضعى إما سبب وإما مسبب فالسبب يتعلق به حكم هو السببية ، والمسبب يتعلق به حكم هو المسببية .

ووجه الضعف على هذا القول الأخير هو الاقتصار فى التقسيم على بعض الأقسام وترك البعض الآخر فإن متعلق الحكم الوضعى إما أن يكون سببًا أو مسببًا أو شرطًا أو مشروطًا أو مانعًا أو ممنوعًا - فالشرط يتعلق به حكم هو الشرطية ، والمشروط يتعلق به حكم هو المشروطية ، والمانع يتعلق به حكم هو المانعية ، والممنوع يتعلق به حكم هو الممنوعية .

* * *

هل السببية مراد بها التأثير أو الإعلام

جمهور العلماء على أن الأحكام الشرعية قد تعلل بأسباب بعضها من غير أفعال المكلفين كدلوك الشمس ، فإن الله تعالى جعله سببًا لإيجاب الصلاة والبعض الآخر من أفعالهم مثل الزنا فإن الله جعله سببا فى ايجاب الجلد ، والقتل العمد العدوان فإن الله جعله سببًا لإيجاب القصاص .

وقد اختلف العلماء فى هذه الأسباب على أقوال ثلاثة :

١ - أن هذه الأسباب علامات وأمارات على الأحكام فهى معرفات لها فدلوك الشمس معرف لإيجاب الصلاة بمعنى أننا متى رأينا الدلوك علمنا أن الله أوجب الصلاة ، والزنا معرف لإيجاب الحد بمعنى أننا متى رأينا شخصًا يزنى علمنا أن الله أوجب إقامة الحد عليه ، والقتل العمد العدوان معرف لإيجاب القصاص بمعنى أننا متى رأينا شخصًا قتل شخصًا آخر قتلاً عمدًا عدوانًا علمنا أن الله أوجب على الحاكم

أن يقتص منه فكل من الدلوك والزنا والقتل العمد العدوان لا تأثير له فى هذه الأحكام وإنما المؤثر فيها هو الله تعالى . ويقال مثل ذلك فى غيرها من الأسباب ، وإلى هذا الرأى ذهب جمهور الأشاعرة ومنهم البيضاوى ، ولذلك قال : فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكمًا بحث لفظى - يعنى إذا أريد بالسببية الإعلام والتعريف والأمارة فهذا حق وثابت ولا شىء فيه إذ لا مانع من أن يجعل الله شيئًا علامةً على إيجاب شىءٍ آخر كما سبق فى الأمثلة - وحينئذٍ يكون تسمية الحكم بالسببية بحثًا لفظيًا يتوقف على زيادة لفظ فى تعريف الحكم هو - أو بالوضع - فمن زاده فى التعريف سمى السببية بالحكم ومن لم يزده فيه كالبيضاوى مثلاً لم يسم السببية بالحكم .

٢ - أن هذه الأسباب مؤثرة فى الأحكام بذاتها ولكن بواسطة قوة أودعها الله فيها يكون بها التأثير . وهذا القول للمعتزلة ، وهو مبنى عندهم على أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا قبل أن يرد الشرع بأحكامها والشرع تابع لما أدركه العقل فإذا أدرك العقل قبحًا فى فعل كان هذا الفعل قبيحًا عند الله تعالى وإذا أدرك العقل حسنًا فى فعل كان هذا الفعل حسنًا عند الله تعالى ولا تجوز المخالفة فلا يكون قبيحًا عند الله ما حسنه العقل كما لا يكون حسنًا عند الله ما قبحه العقل ، والأحكام عندهم حادثة فلا غرابة عندهم فى أن تكون الأحكام الشرعية تابعة لما أدركه العقل من حسن أو قبح فى العمل .

٣ - أن هذه الأسباب مؤثرة فى الأحكام لكن لا بذاتها بل بجعل الله تعالى بمعنى أن الله تعالى هو المؤثر فى الأحكام بواسطة تلك الأسباب وليس المراد أن الله تعالى خلق قوة فى هذه الأسباب يكون بها التأثير كما تقول المعتزلة بل المراد أن الله تعالى ربط بين الأسباب والمسببات ربطًا عاديًا بحيث إذا وجد السبب وجب عنده المسبب وهذا القول للغزالى .

وهذا الرأى قد اعترض عليه البيضاوى باعتراضين :

الاعتراض الأول : أن الغزالى من الأشاعرة الذين يقولون بقدم الحكم فكيف يقول بتأثير الأسباب فى الأحكام مع أن الأسباب حادثة لأنها لا تخرج عن كونها أفعالاً للمكلفين كالزنا والقتل العمد العدوان مثلاً أو أشياء متصلة بالحوادث كالدلوك بالنسبة للشمس - والحادث يمتنع أن يوثر فى القديم لما يلزم عليه من حدوث القديم

لتأخر المعلول عن العلة أو مقاومته لهما والعلة حادثة فالمعلول حادث كذلك أو وجود المعلول بدون علة فلا تكون العلة علة وكلا الأمرين باطل فيكون القول بتأثير الأسباب فى الأحكام باطلاً لأنه مبنى على باطل .

الاعتراض الثانى : أن القول بتأثير الأسباب فى الأحكام مبنى على أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا بواسطتهما يكون الفعل حسنًا أو قبيحًا والغزالى من الأشاعرة وهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين فيكون القول بالتأثير باطلاً .

واجب عن الاعتراض الأول : بأن الأسباب ليست مؤثرة فى الأحكام ، إنما هى مؤثرة فى تعلقات الأحكام بأفعال المكلفين وتعلق الحكم بالفعل حادث عند الأشاعرة ولا مانع من أن يؤثر الحادث فى الحادث .

واجب عن الثانى : بأن الغزالى وإن كان من الأشاعرة إلا أنه يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بمعنى أن العقل يدرك فى الفعل حسنًا وقبحًا ولكن لا يرتب على ما أدركه العقل من الحسن والقبح حكما فى الفعل بل يقول أن الحكم مرجعه إلى الله تعالى فله أن يقبح ما حسنه العقل وأن يحسن ما قبحه فالله مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد : فهو يخالف المعتزلة لأنهم يرتبون أحكامًا فى الفعل تكون تابعة لما أدركه العقل من الحسن والقبح ويخالف الأشاعرة لأنهم يقولون أن العقل لا يدرك فى الأفعال حسنًا ولا قبحًا فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح عندهم ما قبحه الشرع .

* * *

التقسيم الرابع للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيمًا رابعًا إلى الصحة والفساد أو البطلان - والواقع أن هذا ليس تقسيمًا للحكم أيا كان نوعه لأن الصحة والفساد وصفان للفعل لا للحكم إذ الحكم هو كون الشىء صحيحًا أو فاسدًا ولم يذكر العلماء لهذا الحكم اسمًا يخصه فهذا التقسيم إما أن يجعل تقسيمًا لمتعلق الحكم الوضعى أو لمتعلق الحكم التكليفى فإن متعلق كل منهما قد يكون صحيحًا ، وقد يكون فاسدًا .

* * *

تعريف الصحة

عرف البيضاوى الصحة بقوله استتباع الغاية - فالاستتباع مصدر مضاف إلى

مفعوله والفاعل محذوف ، والسين والتاء فيه للطلب - وتقدير الكلام طلب الفعل أن تتبعه غايته وإسناد الطلب إلى الفعل مجاز عقلى لأن طلب الغاية إنما يكون من فاعل الفعل بسبب الفعل فإسناد الطلب إلى الفعل إسناد إلى السبب فكان مجازاً عقلياً .

والغاية هى الأثر : المقصود من الفعل كملك المبيع والثمن وحل الانتفاع بهما بالنسبة للبيع وملك المنفعة والأجرة بالنسبة للإجارة ، وملك الانتفاع بالبضع بالنسبة للنكاح .

* * *

الاعتراض على التعريف

اعتراض الأسنوى على تعريف الصحة بأنه غير جامع ، وغير مانع - أما أنه غير جامع فلأنه لا يشمل المبيع قبل القبض ولا المبيع بالخيار إذا كان الخيار للبائع أو الأجنبى فإن المبيع قبل قبضه لم ينتفع به وكذلك المبيع فى زمن الخيار لا ينتفع به حتى يمضى زمن الخيار فالغاية من البيع لم تترتب عليه فيكون البيع فى الصورتين غير صحيح مع أنه صحيح اتفاقاً .

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه كل من الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة وهو ما وقع كل منهما بعوض فاسد ولكنه يقصد فى الجملة كالخمر مثلاً فإن الغاية منهما وهى الطلاق مع المال فى الخلع والعتق مع العوض فى الكتابة تترتب عليهما لأن الخلع يقع ويكون فيه مهر المثل والكتابة تنفذ ويكون للسيد قيمة العبد فمقتضى التعريف أن يكون كل منهما صحيحاً لترتب الغاية فيهما مع أنهما فاسدان .

ويجاب عن الأول : بأنه ليس المراد من استتباع الغاية حصولها بالفعل بل المراد كون الفعل بحيث تترتب عليه غايته إذا وجدت شروطه وانتفت موانعه ولا شك أن كلا من المبيع قبل القبض والمبيع بالخيار يصدق عليه ذلك لأن القبض وهو الشرط متى تحقق حل الانتفاع بالمبيع كما أن الخيار وهو المانع متى زال فقد حل الانتفاع بالمبيع وبذلك يكون التعريف شاملاً لهما فيكون جامعاً .

ويجاب عن الثانى : بأن الغاية لم تترتب فى الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة على الفساد وإنما ترتبت على ما تضمنه كل منهما من التعليق الصحيح فالمخالع يقول لزوجته إن أتيت لى بمال فأنت مخالعة والسيد يقول لعبده إن أتيت لى بمال فأنت حر فهذا تعليق صحيح فإذا حصل المعلق عليه وهو حصول المال فيهما حصل المعلق وهو

الطلاق والعتق وحيث ترتبت الغاية على التعليق وهو صحيح كان الفساد خارجا من التعريف كما هو خارج من المعرف وكان التعريف مانعا ·

* * *

أقوال العلماء فى غاية العبادة

اتفق العلماء على أن الغاية من المعاملات هى الانتفاع بكل من العوضين انتفاعًا مباحًا لا حرمة فيه واختلفوا فى الغاية من العبادات - فقال المتكلمون غاية العبادة هى موافقة الفعل أمر الشارع ولو ظنًا فمتى تحققت الموافقة لما أمر به الشارع ولو بطريق الظن كانت العبادة صحيحة وألا تتحقق الموافقة كانت العبادة فاسدة ·

وقال الفقهاء أن غاية العبادة هى سقوط القضاء - والمراد من القضاء الواقع فى التعريف الإتيان بالفعل مرة ثانية سواء كان فى الوقت أو فى خارج الوقت فمعنى سقوط القضاء عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية بناء على الطلب الأول ·

* * *

ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين

تظهر ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين فى غاية العبادة فيمن صلى ظانًا الطهارة ثم تبين له بعد الفراغ من الصلاة أنه لم يكن متطهراً - فالمتكلمون يقولون أن هذه الصلاة توصف بالصحة لأن هذا الفعل موافق لما أمر به الشارع أمر المكلف بأن يصلى بطهارة متيقنة أو مظنونة وقد فعل المكلف ما أمره به فكانت صلاته صحيحة وإن كان مطالبًا بإعادتها لأنه لا عبرة بالظن إذا تبين خطؤه - وقال الفقهاء أن هذه الصلاة لا توصف بالصحة لأن الطلب لم يسقط عنه ولا يزال مطالبا بفعلها مرة ثانية ·

ومما تقدم يعلم أن الفقهاء والمتكلمين متفقون على إعادة الصلاة مرة أخرى بطهارة والخلاف بينهم إنما هو فى التسمية فقط فالفقهاء لا يسمون الفعل الأول بالصحة لأن الغاية لم تترتب عليه والمتكلمون يصفونه بها لأن الغاية عندهم متحققة ·

* * *

اعتراض الأسنوى على تعريف الغاية عند الفقهاء

اعترض الأسنوى على تعريف الغاية عند الفقهاء بأنه غير جامع لوجهين :

الوجه الأول : لأنه لا يشمل صلاة الحاضر إذا تيمم لفقد الماء ، ولا تشمل صلاته إذا تيمم لشدة البرد كما لا يشمل صلاة واضع الجبائر على غير طهارة لأن هذه الصلـوات الثلاثة وإن كان لهـا قضاء لأنهـا تفعل خارج وقتها إلا أن تعريف الغاية لا يشملها لأنها لم تسقط بالفعل الأول بل لابد من فعلها مرة ثانية إذا وجد الماء أو زال البرد أو حصل البرء وهذا فى مذهب الشافعى ﷺ ، فمقتضى التعريف أنها لا توصف بالصحة مع أنها صحيحة عند الفقهاء .

الوجه الثانى : لأن لا يشمل صلاة الجمعة لأنه لا قضاء لها ، فإذا خرج وقتها وقد تبين فيها نوع من الخلل فإنها لا تعاد جمعة وإنما تصلى ظهراً وسقوط القضاء إنما يكون حيث يوجد قضاء ، فما دام لم يوجد قضاء لم يوجد سقوط القضاء ، فمقتضى التعريف أن الجمعة لا توصف بالصحة لأن غايتها لم تترتب عليها مع أن الفقهاء يصفونها بالصحة .

ويجاب عن الأول : بأن الفعل فى المرة الثانية لم يكن مستنداً إلى الطلب الأول وإنما هو مستند إلى طلب آخر وعلى ذلك يكون الطلب الأول قد سقط بالفعل الأول فيصدق على هذه الصلوات التى فعلت أولاً إن فعلها فى المرة الثانية ساقط بالطلب الأول فتكون صحيحة لانطباق التعريف عليها .

ويجاب عن الوجه الثانى : بأن المراد من القضاء فى تعريف الفقهاء ما سبق بيانه وهو الفعل مرة ثانية سواء كان الفعل داخل الوقت أو خارجه ولا شك أن الجمعة لها قضاء بهذا المعنى لأنها إذا فعلت مرة ثم ظهر بها خلل والوقت لا يزال باقيًا تعاد جمعة مرة ثانية وثالثة حتى يتم فعلها على الوجه الأكمل وبذلك تكون الجمعة مما يوصف بسقوط القضاء فتوصف بالصحة ويكون التعريف شاملاً لها فيكون جامعًا .

* * *

هل الفساد يرادف البطلان أو يغايره ؟

الفساد والبطلان عند غير الحنفية لفظان مترادفان معناهما واحد هو عدم طلب الفعل لغايته لكونه قد فقد ركنًا من أركانه أو شرطًا من شروطه .

أما الفساد والبطلان فهما متغايران عند الحنفية لأنهم يعرفون الباطل بأنه ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه ، والفاسد بأنه ما شرع بأصله دون وصفه مثال الباطل فى المعاملات بيع الملاقيح فى الأجنة فى بطون أمهاتها ، فإن هذا البيع غير مشروع باعتبار

أصله لفقدان ركن من أركانه هو المعقود عليه ولكـونه غير مقدور على تسليم المبيع فيه ، ومثال الباطل فى العبادات صوم الحائض وصلاتهـا ، فإن صلاتها وصومها غير مشروعين ويوجبان الاثم ·

ومثال الفاسد فى المعاملات بيع الدرهم بالدرهمين ، فإن بيع الدراهم مشروع باعتبار ذاته ولكنه غير مشروع باعتبار ما اشتمل عليه من الوصف وهو زيادة أحد العوضين من جنس واحد على الآخر بلا مقابل - ومثال الفاسد فى العبادات صوم يوم النحر ، فإن الصوم مشروع باعتبار كونه صوما ولكنه غير مشروع باعتبار كونه يوم نحر لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى ·

وحكم الباطل عند الحنفية أنه لا يعتد به أصلاً ولا يفيد ملكًا فى البيع ولذلك قالوا أن بيع الملاقيح يفسخ متى اطلع عليه على أى حال ·

حكم الفاسد عندهم أنه تترتب عليه آثاره مع الإثم ولذلك قالوا أن بيع الدرهم بالدرهمين يفيد الملك مع الإثم فإذا ألغيت الزيادة فلا إثم فيه ·

وقالوا : صوم يوم النحر إذا نذره بعينه أو نذر يومًا معينًا كيوم الخميس مثلاً فوافق يوم النحر هذا اليوم فصامه ، فإنه يؤمر بعدم الصوم فإن خالف وصامه أثم ووفى بنذره فلا يطالب بصوم آخر ·

* * *

معنى الإجزاء

عرف البيضاوى الإجزاء بتعريفين أحدهما مقبول عنده والآخر مردود - فأما التعريف المقبول عنده فهو - الأداء الكافى لسقوط التعبد به - فالأداء مراد به الإتيان بالفعل سواء كان فى الوقت أو بعد خروجه وسواء كان الواقع فى الوقت مسبوقًا بخلل أو غير مسبوق به ، فهو شامل للأداء المصطلح عليه وللقضاء والإعادة ، فإن كلا منها يوصف بالإجزاء ، والمراد من التعبد طلب الفعل وحاصل المعنى أن الإجزاء هو الإتيان بالفعل فى الوقت أو فى خارج الوقت إتيانًا كافيًا فى عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية ويتحقق ذلك باستيفاء شروط الفعل وانتفاء موانعه ·

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض على تعريف الإجزاء السابق بأنه مباين للمعرف ، وتوضيح ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أن الاجزاء وصف الفعل ، فيقال : أجزأت الصلاة إجزاءً ، أما الأداء فهو وصف للفاعل فيقال أدى محمد الدين يؤديه أداء وبذلك يكون تعريف الإجزاء بالأداء باطلاً لأنه جعل فيه ما هو وصف للفاعل وصفًا للفعل ·

الوجه الثانى : أن الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى وليس هو الإتيان بما يكفى فقد قال الجوهرى وهو من علماء اللغة - أجزأنى الشيء كفانى، وبذلك تعريف الإجزاء بالأداء الكافى باطلاً لأن الاكتفاء بالمأتى غير الإتيان بما يكفى ويتضح ذلك مما يأتى · ثلاثة من الأولاد ينفقون فى الشهر ثلاثة جنيهات فلو أعطيناهم هذا المقدار يقال أعطيناهم ما يكفيهم، أما لو أعطيناهم جنيهين فقط فاكتفوا بهما يقال اكتفوا بما أخذوا ولا يصدق عليهم أنهم أخذوا ما يكفيهم ضرورة أن الذى يكفيهم هو ثلاث جنيهات ·

ويجاب عن الوجه الثانى : بأن الأداء الواقع فى التعريف ليس مصدرًا للفعل المنبى للفاعل وإنما هو مصدر للفعل المبنى للمفعول ، فهو مصدرًا أدى الفعل يؤدى أداء وبذلك يكون الأداء وصفًا للفعل وليس وصفًا للفاعل فلا تباين ·

ويجاب عن الوجه الثانى : بأن الاكتفاء بالمأتى معنى الإجزاء فى اللغة والتعريف للإجزاء فى اصطلاح الأصوليين · والإجزاء عندهم هو الإتيان بما يكفى ، فتعريف الإجزاء بالإتيان بما يكفى لا شيء فيه ·

التعريف الثانى للإجزاء : وهو ما رده البيضاوى منقول عن الفقهاء ، وقد قالوا فيه :

الإجزاء : وهو سقوط القضاء ، وقد رده البيضاوى من وجهين :

الوجه الأول: أنه غير جامع لأنه لا يشمل الفعل الذى وقع فى الوقت المقدر له شرعًا مستوفيًا لشروطه منتفية فيه الموانع لأن التعريف قد أخذ فيه سقوط القضاء وسقوط القضاء فرع لثبوته والقضاء إنما يثبت إذا مضى الوقت المقدر للفعل ولم يفعل فيه سواء قلنا أن القضاء يجب بالأمر الأول ، أو قلنا إنما يجب بأمر جديد لأن كلا الرأيين لابد فيه من مضى الوقت بدون فعل ، فمقتضى التعريف أن هذا الفعل لا يوصف بالإجزاء مع أن يوصف به قطعًا فالتعريف غير جامع لكل أفراد المعرف فيكون باطلاً ·

الوجه الثانى : أن الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالإجزاء فيقولون سقط قضاء الفعل لأنه أجزأ ، ومما لا شك فيه أن العلة غير المعلول فيكون سقوط القضاء غير الإجزاء فكيف يعرف الإجزاء بسقوط القضاء ·

ويجاب عن الأول : بأن القضاء الواقع فى التعريف ليس مرادًا منه القضاء بالمعنى المصطلح عليه ، وهو الإتيان بالفعل خارج الوقت بل المراد به مطلق الإتيان بالفعل سواء كان فى الوقت أو فى خارج الوقت ، فمتى فعل الفعل مستوفيا لشروطه وانتفت فيه الموانع سواء كان فى الوقت أو بعده وصف بالإجزاء لسقوط الإتيان به مرة ثانية ، وبذلك تكون الصورة المعترض بها داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعًا ٠

ويجاب عن الثانى : بأن الإجزاء علة ذهنية لسقوط القضاء بمعنى أن العلم بالإجزاء يوجب العلم بسقوط القضاء - والعلة الذهنية وإن كانت مغايرة للمعلول فى المفهوم إلا أنها قد تكون متحدة معه باعتبار المصادفات والأفراد ، وفى هذه الحالة لا مانع من أن تعرف العلة بالمعلول ، ألا ترى أننا نقول : هذا الشخص إنسان لأنه ضاحك ، فتعلل الإنسان بضاحك ، والعلة غير المعلول باعتبار المفهوم ولكنها متحدة معه فى المصادفات ، فإن كل ما صدق عليه انسان صدق عليه ضاحك ولذلك صح أن يعرف الإنسان بأنه ضاحك كما يعرف ضاحك بأنه إنسان ٠

* * *

الفرق بين الإجزاء والصحة

الفرق بين الصحة والإجزاء أن الصحة أعم من الإجزاء لأن الصحة يوصف بها كل من العبادات والمعاملات ، فيقال بيع صحيح ، وإجازة صحيحة ، كما يقال صلاة صحيحة ، وحج صحيح ٠

أما الإجزاء فلا يوصف به إلا العبادات ، فيقال صلاة مجزئة وحج مجزىء ، ولا يقال بيع مجزىء ولا إجازة مجزئة ٠

وليس كل عبادة توصف بالاجزاء ، بل إنما يوصف بالإجزاء العبادات التى تقع مرة معتدًا بها إذا استوفت شروطها ، وأخرى غير معتد بها إذا فقدت ركنًا من الأركان أو شرطًا من الشروط مثل الصلاة والحج والصوم ٠

أما العبادات التى لا تقع إلا معتدًا بها ،مثل معرفة الله تعالى ، فإنها لا توصف بالإجزاء لأنه أن عرف الشخص ربه بأى وجه من وجوه المعرفة فقد حصلت المعرفة ، وإن لم يعرفه بأى وجه من وجوهها فلم توجد معرفة حتى يقال معرفة غير مجزئة ٠

* * *

التقسيم الخامس للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيمًا خامسًا إلى أداء وقضاء وإعادة - وهذا تقسيم للحكم التكليفى باعتبار الفعل الذى تعلق به . وحاصل ما قال له الأصوليون فى هذا المقام ، أن العبادة إما أن يكون لها وقت محدد من قبل الشارع بحيث يكون له مبدأ ونهاية أو لا يكون لها وقت معين .

فإن لم يكن للعبادة وقت معين من قبل الشارع فإما أن يكون لها سبب مثل تحية المسجد ، وسجدة التلاوة والأمر بالمعروف ، وإنكار المنكر ، فإن سبب التحية دخول المسجد ، وسجدة التلاوة سببها قراءة آية السجدة والأمر بالمعروف سببه إما صيغة الأمر إن قلنا أن الأمر يقتضى الفور ، وإما مشيئة الآمر إن لم يكن الأمر مقتضيًا للفور ، وأما انكار المنكر فسببه رؤية المنكر ، لقوله عليه الصلاة والسلام : من رأى منكم منكرًا فليغيره - الحديث .

وإما أن لا يكون للعبادة سبب مثل بعض الأذكار المطلقة، فالعبادة التى ليس لها وقت محدد الطرفين لا توصف بأداء ولا قضاء سواء كانت من ذوات السبب أم كانت مما لا سبب لها، وقد توصف بالإعادة مثل تحية المسجد، فإن من أتى بها ظانًا أنه متطهر ثم تبين أنه محدث فإنه بعد الطهارة يأتى بالتحية ، ويوصف فعله الثانى بالإعادة .

وأما العبادة التى لها وقت معين فأقسامها أربعة :

١ - تعجيل - وهو إيقاع العبادة قبل وقتها المقدر لها شرعًا حيث أجاز الشارع تقديمها على الوقت ، مثل إخراج زكاة الفطر فى أول شهر الصوم .

٢ - أداء - وهو إيقاع العبادة فى وقتها المقدر لها شرعًا مع كونها لم تسبق بأداء مختل .

فالإيقاع جنس فى التعريف يشمل الأداء والقضاء والإعادة وإضافة العبادة إلى الإيقاع يخرج المعاملة فلا توصف بأداء ولا بغيره ، وقولنا - فى وقتها المقدر لها شرعًا قيد فى التعريف مخرج للقضاء ، فإنه إيقاع للعبادة بعد الوقت المقدر لها شرعًا - وقولنا مع كونها لم تسبق بأداء مختل قيد آخر تخرج به الإعادة لأنها وإن وقعت فى الوقت المقدر للعبادة إلا أنه لابد من سبقها بأداء مختل .

وقولنا لم تسبق بأداء مختل ، صادق بصورتين ، الصورة الأولى أن لا تسبق بأداء أصلا - مثل ايقاع الظهر ابتداء فى وقتها - والصورة الثانية ، أن تسبق بأداء لا

خلل فيه ، مثل أن يصلى شخص الظهر فى جماعة بعد أن يصليها منفردًا وكلا الصلاتين فى الوقت فإن صلاته فى جماعة توصف بالأداء كما أن صلاته منفردًا توصف بالأداء كذلك فصلاته منفردًا أداء لأنها لم تسبق بفعل ، وصلاته فى جماعة أداء لأنها سبقت بفعل لا خلل فيه ·

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض الأسنوى على تعريف الأداء بأنه غير جامع ، وغير مانع : أما أنه غير جامع فلأنه لا يشمل العبادة التى أوقع بعضها فى الوقت والبعض الآخر أوقع فى خارج الوقت كمن أتى بركعة من الصلاة فى آخر الوقت وأتى بالباقى بعد أن خرج وقت الصلاة فإن هذه الصلاة لا يشملها التعريف لأن العبادة الواقعة فيه المتبادر منها العبادة كلها لأن هذا هو المعنى الحقيقى للعبادة ، وكل العبادة لم يقع فى الوقت وإنما وقع فيه بعضها فمقتضى التعريف أن هذه العبادة لا توصف بالأداء مع أن الفقهاء يسمونها أداءً وبذلك يكون التعريف غير جامع ·

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه قضاء صوم رمضان فإن الشارع جعل له وقتًا معينًا وهو من حين الفوات إلى رمضان من السنة الثانية ، فإذا فعله الشخص فى هذا الوقت صدق على هذا الفعل أنه أوقع فى وقته المقدر له شرعًا مع كونه لم يسبق بأداء مختل فمقتضى التعريف أن يكون هذا الفعل أداء مع أن الفقهاء يسمونه قضاء ، وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس من المعرف فيكون غير مانع ·

ويجاب عن الأول : بأن العبادة الواقعة فى التعريف مراد بها ما يشمل العبادة الحقيقية والعبادة الحكمية فالصلاة كلها عبادة حقيقية والركعة منها عبادة حكمية لأن الركعة قد اشتملت على معظم أركان الصلاة من احرام وقراءة وركوع وسجود ، ورفع منهما فما بعد الركعة من باقى الركعات يعتبر تكرارًا لها وبذلك تكون العبادة التى وقع بعضها فى الوقت داخلة فى التعريف لأنها عبادة حكمًا ويكون التعريف جامعًا ·

ويجاب عن الثانى : بأن الشارع لم يجعل لقضاء الصوم زمنًا معينًا بل جعل العمر كله وقتًا له فإذا فعله الشخص فى أى سنة من عمره فقد أجزأه وسقط عنه القضاء - وأما الوقت من حين الفوات إلى رمضان من السنة الثانية فقد جعله الشارع

وقتًا للقضاء الذى لا إثم فيه ولا كفارة ولذلك فإن من أخر القضاء إلى ما بعد رمضان من السنة الثانية من غير عذر كان آثمًا ولزمه عن كل يوم يقضيه إخراج مد من الطعام - فقضاء الصوم ليس داخلاً فى التعريف كما أنه ليس داخلاً فى المعرف وبذلك كان التعريف مانعًا ·

٣ - الإعادة هى إيقاع العبادة فى وقتها المقدر لها شرعًا مع سبقها بأداء مختل - فالإيقاع جنس فى التعريف يشمل الإعادة والأداء والقضاء ، وإضافة العبادة إلى الإيقاع مخرج للمعاملة فلا توصف بإعادة ولا بغيرها ، وقولنا فى وقتها المقدر لها شرعًا ، يخرج القضاء لأنه فعل العبادة بعد الوقت - وقولنا مع سبقها بأداء مختل - يخرج الأداء لأنه فعل العبادة فى وقتها مع عدم سبقها بأداء مختل ·

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض الأسنوى على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه قضاء الحج الفاسد فإن من أفسد حجة بجماعه فتداركه من العام القابل يصدق على فعله فى العام الثانى أنه ايقاع للعبادة فى وقتها المقدر لها شرعًا لأن الشارع جعل العمر كله وقتًا للحج وقد سبق هذا الفعل بأداء مختل وهو فعله فى العام الأول فيكون الفعل الثانى إعادة مع أن الفقهاء يسمونه قضاء وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس من المعرف فيكون غير مانع ·

وأجاب الأسنوى عن ذلك : بأن العمر كله إنما يكون وقتًا للحج ما لم يحرم به إحرامًا صحيحًا فإن أحرم به إحرامًا صحيحًا فى عام من الأعوام تضيق الوقت عليه وصار وقت الحج بالنسبة إليه هذا العام الذى أحرم فيه ، فإذا لم يتمكن من فعله فى العام الذى أحرم فيه لسبب من الأسباب وفعله فى عام آخر كان فعله الثانى قضاء لأنه وقع فى غير وقته وبذلك يكون تسمية الفقهاء له بالقضاء تسمية صحيحة ·

وكلام الأسنوى : هذا لا حاجة إليه لأن الفقهاء يسمون الفعل الثانى إعادة تسمية حقيقية وأما تسميتهم له بالقضاء فمرادهم من القضاء القضاء اللغوى وهو الإتيان بالفعل مرة ثانية فى الوقت أو بعد الوقت - والقضاء بالمعنى اللغوى لا ينافى الإعادة بالمعنى المصطلح عليه ، وبذلك يكون قضاء الحج الفاسد إعادة اصطلاحًا فيجب دخوله فى التعريف لدخوله فى المعرف لأن خروجه من التعريف يجعله باطلاً لأنه يجعل التعريف غير جامع ·

٤ – القضاء : هو إيقاع العبادة بعد وقتها المقدر لها شرعًا – فالإيقاع جنس فى التعريف يشمل القضاء والأداء والإعادة ، وإضافة العبادة إلى الإيقاع مخرج للمعاملة فلا توصف بقضاء ولا بغير ، وقولنا بعد وقتها الخ ، مخرج للأداء لأن كلا منهما فعل العبادة فى وقتها – كما سبق بيانه ·

* * *

أقسام القضاء

للقضاء أقسام أربعة :

١ – قضاء كان الأداء فيه واجبًا ، مثل قضاء الصلاة التى تركت فى وقتها بدون عذر ·

٢ – قضاء لم يجب أداءه وكان الأداء ممكنًا شرعًا وعقلاً ، مثل قضاء ما تركه المسافر والمريض من الصوم فى المرض والسفر فإن كلا من المريض والمسافر لا يجب عليه أداء الصوم لقوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيامٍ أُخَرْ ﴾ ولكن فى استطاعة كل منهما أن يصوم فى سفره أو مرضه ولا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعًا ·

٣ – قضاء لم يجب أداءه والأداء ممتنع عقلاً مثل قضاء الشخص لما فاته من الصلاة لنوم فى وقتها حتى خرج الوقت فإن الصلاة لا تجب على النائم أثناء نومه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة ، وذكر منهم النائم حتى يستيقظ ،ولا شك أن أداء النائم للصلاة وهو نائم مستحيل عقلا لأنه من أركانها النية وهى القصد إلى الفعل · **والقصد مع النوم محال ·**

٤ – قضاء لم يجب أداؤه والأداء ممتنع شرعًا مثل قضاء المرأة لما فاتها من الصوم لحيض أو نفاس فإن الصوم غير واجب على الحائض والنفاس لوجود المانع من الوجوب وهو الحيض والنفاس – وصوم الحائض أو النفساء ممتنع شرعًا لأنه منهى عنه ويوجب الإثم ·

* * *

تفريع على القضاء

١ – ظن مكلف أول الوقت أنه لا يعيش إلى آخره لما قام عنده من الأسباب

الموجبة لهذا الظن كمن قتل عمدًا عدوانًا وثبت عليه القتل فرفع أولياء الدم أمره للحاكم فحكم بالقصاص منه وأمر الجلاد بقتله ولكن تخلف ظنه وعاش إلى آخر الوقت لأن أولياء الدم عفوا عنه فأدى الصلاة آخر الوقت ولم يفعل ما وجب عليه من فعلها أول الوقت فهل يكون فعله للصلاة آخر الوقت أداء أو قضاء - خلاف بين الباقلانى والغزالى .

٢ - ظنت المرأة أن الحيض يأتيها آخر الوقت لأن عادتها ذلك فتخلف ظنها ولم يأتها الحيض فى آخر الوقت وفعلت الصلاة آخر الوقت ولم تفعلها فى أوله كما هو الواجب عليها فهل يكون فعلها للصلاة آخر الوقت أداء أو قضاء - خلاف .

قال القاضى أبو بكر الباقلانى : أن الفعل آخر الوقت من هذين الشخصين يعتبر قضاء لأن الوقت كان ضيقًا عليهما بحسب ظنهما وكانت الصلاة واجبة عليهما أول الوقت ففعلها آخر الوقت يعتبر ايقاعًا للعبادة بعد وقتها المضيق عليهما بحسب ظنهما فيكون هذا الفعل قضاء .

وقال حجة الإسلام الغزالى : أن فعلهما للصلاة آخر الوقت يعتبر أداء لأنه إيقاع للعبادة فى وقتها المقدر لها شرعًا فتعريف الأداء منطبق عليه ولا عبرة بما ظنه كل منهما لأنه ظن تبين خطؤه - والراجح ما قاله الغزالى .

* * *

النسبة بين الأداء والقضاء والإعادة

ما تقدم من تعريف الأداء والقضاء والإعادة هى طريقة البيضاوى وعلى هذه الطريقة فالنسبة بين الأداء والقضاء والإعادة التباين ، فلا يجتمع أداء وإعادة ، لأن الأداء لابد فى الفعل من أن لا يسبق بأداء مختل والإعادة لابد فيها من السبق بأداء مختل فهما قيدان متنافيان فلا يمكن اجتماعهما .. وكذلك لا تجتمع الإعادة مع القضاء ، ولا الأداء مع القضاء لأن القضاء إيقاع للعبادة بعد الوقت والأداء والإعادة كل منهما إيقاع للعبادة فى الوقت .

أما غير البيضاوى فقد سلك فى تعريف الأداء والإعادة والقضاء طريقة أخرى ، فقال :

الأداء : إيقاع العبادة فى الوقت مطلقًا .

الإعادة : إيقاع العبادة ثانيًا مطلقًا فى الوقت أو فى خارج الوقت .

القضاء : إيقاع العبادة بعد وقتها .

وهذه الطريقة تجعل النسبة بين الأداء والإعادة العموم والخصوص الوجهى كما تجعل النسبة بين الإعادة والقضاء العموم والخصوص الوجهى كذلك ، أما النسبة بين الأداء والقضاء فهى التباين كالطريقة الأولى .

فالأداء والإعادة يجتمعان فى فعل العبادة فى الوقت ثانيًا ، فهذا الفعل أداء من حيث أنه فعل للعبادة فى الوقت ، وهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانيًا .

وتنفرد الإعادة عن الأداء فى إيقاع الفعل ثانيًا خارج الوقت فهو إعادة لأنه فعل للعبادة ثانيًا وليس أداءً لأنها لم يفعل فى الوقت .

وينفرد الأداء عن الاعادة فى ايقاع الفعل أولا فى الوقت فهو أداء لأنه إيقاع للعبادة فى الوقت وليس إعادة لأنه فعل أول وليس فعلاً ثانيًا .

وتجتمع الإعادة مع القضاء فى إيقاع العبادة ثانيًا خارج الوقت فهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانيًا ، وهو قضاء من حيث أنه فعل للعبادة بعد وقتها .

وتنفرد الإعادة عن القضاء فى فعل العبادة ثانيًا فى الوقت ، فهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانيًا فى الوقت ، وليس قضاء لأنه لم يفعل خارج الوقت .

وينفرد القضاء عن الإعادة فى إيقاع العبادة أولاً بعد الوقت فهو قضاء من حيث أنه فعل للعبادة خارج وقتها ، وليس إعادة لأنه لم يفعل ثانيًا .

أما الأداء والقضاء فلا يجتمعان ، لأن الأداء فعل للعبادة فى وقتها والقضاء فعل للعبادة خارج وقتها .

* * *

التقسيم السادس للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيمًا سادسًا،وهو آخر التقسيمات إلى رخصة وعزيمة - وهذا تقسيم للحكم التكليفى باعتبار كونه على وفق الدليل أو على خلافه .

وحاصل القول فى هذا التقسيم أن العلماء قد اختلفوا فيما بينهم - فمنهم من

جعل الرخصة والعزيمة وصفين للفعل كالآمدى ، وابن الحاجب والإمام الرازى - ومنهم من جعلهما وصفين للحكم كالقرافى والبيضاوى .

فعلى الرأى الأول تكون الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل لا من أقسام الحكم - وعلى الرأى الثانى يكون كل منهما قسما من أقسام الحكم - وسنسير فى شرحنا على طريقة البيضاوى .

* * *

تعريف الرخصة

الرخصة فى اللغة - التيسير ، والتسهيل - يقال : رخص الله الأمر إذا يسره وسهله ، وفى الاصطلاح عرفها البيضاوى - بأنها الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر فالحكم جنس فى التعريف يشمل الرخصة والعزيمة - وقوله الثابت بدليل - قيد لبيان الواقع أتى به للإشارة إلى أن الرخصة لابد لها من دليل ، فإن لم تثبت بدليل لم يجز الإقدام عليها ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض وهو باطل .

وقوله على خلاف دليل آخر - أطلق فى الدليل ولم يقيده بالمحرم كما فعل الآمدى وابن الحاجب ، ليكون الدليل شاملا للمحرم والموجب والنادب وليكون شاملاً للدليل العام مثل الأصل كذا ، وللدليل الخاص مثل الدليل المحرم والموجب وستأتى الأمثلة .

وهو قيد فى التعريف قصد به الاحتراز عن أمور ثلاثة :

١ - الحكم الثابت بدليل راجح فى مقابلة حكم ثبت بمرجوح ، فإن المرجوح لا يسمى دليلاً وحينئذ فالحكم الثابت بالدليل الراجح لا يسمى رخصة ، لأنه لم يثبت على خلاف الدليل مثل إيجاب الوضوء من مس الذكر لقوله عليه السلام : « من مس ذكره فليتوضأ » مع عده إيجاب الوضوء منه لقوله عليه الصلاة والسلام : « إن هو إلا بضعة منك » - فإيجاب الوضوء من مس الذكر لا يسمى رخصة لأن عدم الوضوء منه ثبت بمرجوح وهو قوله عليه السلام : « إن هو إلا بضعة منك » ، والمرجوح لا يعتبر دليلاً مع وجود الراجح ، وهذا المثال على مذهب مالك رضي الله عنه .

٢ - الحكم الثابت بدليل ناسخ لحكم ثبت بمنسوخ فإن المنسوخ لا يسمى دليلاً

مثل إيجاب ثبات الواحد من المسلمين أمام اثنين من الكفار فى الحرب فإنه ثبت بقوله تعالى : ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ وهذا الدليل ناسخ لوجوب ثبات الواحد أمام العشرة ، فإيجاب ثبات الواحد أمام الاثنين لا يعتبر رخصة ، لأنه لم يثبت على خلاف الدليل ·

٣ - الأحكام الثابتة على وفق الدليل - مثل إباحة الأكل أو الشرب أو النوم فإنه لم يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه فمثل هذه الأحكام لا تسمى رخصة بل هى عزيمة ·

وقوله لعذر - المراد من العذر ما تتحقق معه مشروعية الحكم مثل المشقة والحاجة أو الضرورة - فلا يدخل المانع فى العذر كالحيض لأن المشروعية لا تتحقق معه ومن هنا لا يسمى إسقاط الصلاة عن الحائض رخصة لأن الحيض مانع من المشروعية - وهو قيد فى التعريف يخرج به بعض أنواع العزيمة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من بقية التكاليف فإن هذه الأحكام ثبتت بأدلتها الخاصة على خلاف الدليل - وهو الأصل - فإن الأصل من الأدلة المختلفة فيها - وقد قال القرافى إن هذه التكاليف ثابتة على خلاف الأصل فإن الأصل عدمها فلو لم يرد شرع بها لما شرعت ولكن مع ثبوتها على خلاف الدليل لا تسمى رخصة لأن مخالفة الدليل ليست لعذر هو المشقة أو الاضطرار بل المخالفة للابتلاء والاختبار من الله تعالى لعباده بحيث أن من امتثل منهم يثاب ومن لم يمتثل يعاقب ·

* * *

أقسام الرخصة

أقسام الرخصة أربعة :

١ - الإيجاب مثل وجوب أكل الميتة للمضطر فإن هذا الحكم ثبت بدليل وهو قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَلْقُوا بِأَيْدِيكُم إِلَى التَهْلُكَةِ ﴾ مع قوله تعالى ﴿ فَمَنْ اضطرَ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيهِ ﴾ ، وهذا الدليل يخالف الدليل الدال على حرمة أكلها وهو قوله تعالى ﴿ حُرِمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةَ ﴾ ، فوجوب أكل الميتة للمضطر رخصة لأنه حكم ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهو الاضطرار إلى الأكل لحفظ الحياة ·

٢ - الندب مثل قصر الصلاة الرباعية فى السفر إذا توفرت شروطه فإن هذا

الحكم ثبت بقوله ﷺ هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على وجوب الاتمام مثل قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ مع فعله عليه السلام المبين لعدد الركعات ٠

فندب القصر رخصة لأنه حكم ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهذا العذر هو مشقة السفر ٠

٣ - الاباحة - مثل إباحة العرايا أو السلم - فإن إباحة العرايا حكم ثبت بقوله عليه السلام - وأرخص فى العرايا - وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة الربا - مثل قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ وهذا المخالفة لعذر وهو حاجة الفقراء ٠

وإباحة السلم حكم بقوله عليه الصلاة والسلام - من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم - وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة بيع المعدوم مثل قوله عليه السلام - لا تبع ما ليس عندك - وهذه المخالفة لعذر وهو الحاجة - فكل من إباحة العرايا والسلم رخصة لانطباق حقيقتها عليه ٠

٤ - خلاف الأول - مثل الفطر فى نهار رمضان بالنسبة للمسافر الذى لا يتضرر بالصوم فإن هذا الحكم ثابت بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِّنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ من أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ وهذا الدليل مخالف لدليل آخر وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِّنكُم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ وهذه المخالفة لعذر وهو مشقة السفر ، وإنما كان الفطر لمن لا يتضرر بالصوم خلاف الأول ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ ٠

* * *

تعريف العزيمة

العزيمة فى اللغة - مصدر عزم على الأمر عزمًا وعزيمة إذا قصد إليه قصدًا مؤكدا - فالعزيمة إذن هى القصد المؤكد - أما العزيمة عند الأصوليين فقد عرفها البيضارى بأنها الحكم الثابت على وفق الدليل ، أو على خلاف الدليل لغير عذر ٠

فالحكم جنس فى التعريف يشمل الرخصة والعزيمة - وقوله الثابت قصد به الإشارة إلى أن العزيمة لابد أن تكون ثابتة بدليل فهو قيد لبيان الواقع - وقوله على وفق الدليل - قيد فى التعريف مخرج للرخصة لأنها حكم ثبت على الدليل ٠

وقوله أو على خلاف الدليل عذر قصد به إدخال بعض أنواع العزيمة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من باقى التكاليف فإنها أحكام شرعت على خلاف الدليل ، وهو الأصل ، ولكن تلك المخالفة ليست لعذر لأن المراد من العذر كما سبق بيانه هو الحاجة والمشقة أو الاضطرار - وهذه التكاليف لم تشرع للحاجة والمشقة وإنما شرعت للابتلاء · ومن التعريف يعلم أن العزيمة نوعان :

الأول : أحكام ثابتة على وفق الدليل مثل إباحة الأكل والشرب والنوم ·

الثانى : أحكام ثابتة على خلاف الدليل ولكن لغير عذر مثل وجوب الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من بقية التكاليف ·

* * *

أقسام العزيمة

العزيمة عند البيضاوى تشمل أحكامًا خمسة :

١ - الإيجاب - مثل وجوب الصلاة والزكاة والصوم ·

٢ - الندب - مثل صلاة ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها ·

٣ - التحريم - مثل تحريم الزنا ، والربا ، وشرب الخمر ·

٤ - الكراهة - مثل الصلاة فى مرابض الإبل أو التنفل بعد صلاة العصر ·

٥ - الإباحة - مثل إباحة الأكل أو الشرب أو النوم ·

أما غير البيضاوى فمنهم من جعل العزيمة خاصة بالإيحاب والندب فلا يدخل فيها التحريم ولا الكراهة ولا الإباحة مثل القرافى فإنه مع كونه يوافق البيضاوى فى أن كلا من الرخصة والعزيمة قسم من أقسام الحكم إلا أنه يخالفه فى أقسام العزيمة ويجعلها خاصة بالإيجاب والندب ولذلك عرف العزيمة بقوله :

طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى : ولا شك أن طلب الفعل صادق بأن يكون الطلب جازمًا أو غير جازم فلا يكون التحريم والكراهة داخلين فى العزيمة أما الإباحة فخروجها لأنه لا طلب فيها ·

ومن العلماء من جعل العزيمة والرخصة من أقسام الفعل وخص العزيمة بالواجب فقط كالغزالى والآمدى وابن الحاجب ولذلك عرفوا العزيمة بأنها :

فعل لزم العباد بإيجاب الله تعالى فالمندوب والمحرم والمكروه والمباح ليست من العزيمة كما أن المحرم والمكروه عندهم ليسا من الرخصة وإذن يكون كل من المحرم والمكروه واسطة بين الرخصة والعزيمة عند هؤلاء أما البيضاوى فلا واسطة عنده بين الرخصة والعزيمة لأن ما لا يدخل من الأحكام فى الرخصة كالمحرم والمكروه يدخل فى العزيمة ·

* * *

الفصل الثالث

فى أحكام الحكم

ذكر البيضاوى للإيجاب أحكاما سبعة وجعلها أحكامًا للحكم من حيث أن الحكم يتحقق فى الإيجاب ، فهذه الأحكام السبعة التى ذكرها ليست أحكامًا للحكم من حيث هو وإنما هى أحكام له من حيث تحققه فى الإيجاب وجعل كل حكم من هذه الأحكام السبعة فى مسألة تخصه فتكون جملة المسائل التى ذكرت فيها أحكام الإيجاب سبعة .

* * *

المسألة الأولى - فى الحكم الأول

وهو أن الوجوب قد يكون معينًا ، وقد يكون مخيراً - وتعرف بمسألة الواجب المخير

الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا ، وهو ما يعرف بالإيجاب قد يتعلق بفعل معين ، وقد يتعلق بفعل مبهم من أمور معينة - فإن تعلق بواحد معين فلا خلاف بين الأصوليين فى أن هذا الخصاب يقتضى إيجاب ذلك المعين - مثل الخطاب الطالب للصلاة والخطاب الطالب للزكاة والخطاب الطالب للصوم ، أما أن تعلق الإيجاب بواحد مبهم من أمور معينة مع كونها محصورة - فقد اختلف فيه العلماء على مذاهب يأتى ذكرها - مثل قوله تعالى فى كفارة اليمين : ﴿ لاَ يُؤَاخذُكُم اللهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانكُم وَلَكن يُؤَاخذُكُم بِمَّا عَقَدْتُم الأَيْمَان فَكَفَارَتُه إِطْعَام عَشَرَة مَسَاكِين مِن أُوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكم أَوْ كِسْوَتُهم أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .

فالأمر الضمنى فى الآية وهو كفروا - المستفاد من المصدر فى قوله : ﴿فكفارته ﴾ وقد تعلق بواحد لا بعينه من أمور ثلاثة معينة - وهى : إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، وقد عطف بعضها على بعض بلفظ يقتضى التخيير بينها ، وهو « أو » .

وقد اختلف العلماء فيما يقتضيه مثل هذا الخطاب على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : مذهب جمهور الأشاعرة : وهو أن هذا الخطاب يقتضى إيجاب واحد لا يعينه من الأمور المعينة والمكلف مخير فى تحقيقه فى أى فرد من هذه الأفراد المعينة ، فإى فرد فعله المكلف منها يسقط ما وجب عليه ·

فمتعلق الإيجاب عند الأشاعرة هو الواحد لا بعينه ، فيكون الواجب عندهم هو الواجب المبهم والأمور المعينة أفراد لهذا الواجب كل منها يحقق هذا الواجب ، ولا يوصف كل منها بأنه واجب بخصوصه ، بل يصح أن يوصف بأنه واجب من حيث أن الواجب يتحقق فيه ·

والواحد المبهم الذى تعلق به الإيجاب ليس فيه تخيير لأنه لا تعدد فيه ، والتخيير يستلزم التعدد ، والذى حصل فيه التخيير وهو الأمور المعينة لم يتعلق به الإيجاب لأن الإيجاب تعلق بواحد منهم - فمعنى قولهم واجب مخير - أى واجب مخير فى زفراده ·

المذهب الثانى : مذهب جمهور المعتزلة - وهو أن الخطاب يقتضى إيجاب كل واحد من هذه الأمور المعينة فكل واحد منها قد تعلق به الإيجاب · عندهم ولم يتعلق الإيجاب بواحد مبهم لأن الأحكام تابعة عندهم لما يدركه العقل فى الفعل من حسن وقبح - والعقل إنما يدرك حسنًا أو قبحًا فى الفعل المعين - فغير المعين لا يتعلق به حسن ولا قبح فلا يصح أن يكون متعلق الإيجاب وقد اختلف العلماء فى معنى قول المعتزلة أن الإيجاب قد تعلق بكل واحد من هذه الأمور المعينة :

فمنهم من فسره بأنه لا يجوز تركها كلها وأنه إذا فعلها المكلف كلها أثيب ثواب واجب واحد وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد فقط وإذا فعل واحدًا منها فقد فعل ما وجب عليه وقول المعتزلة بهذا التفسير يوافق قول جمهور الأشاعرة من حيث المعنى لأن الأشاعرة يقولون أن هذه الأمور المعينة لا يجوز تركها كلها ويثاب عليها ثواب واجب واحد فقط إذا فعلها المكلف ويعاقب عليها عقاب ترك واجب فقط إذا تركها وإذا فعل واحدًا منها فعل ما وجب عليه ·

ومنهم من فسره بأن معنى إيجاب الكل عندهم أنه إذا فعلها المكلف كلها فقد فعل واجبات ويثاب عليها ثواب واجبات وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجبات وإذا فعل واحدًا منها فقد سقط غيره من الواجبات بما فعله ·

وهذا التفسير يجعل قول المعتزل مخالفًا لمذهب الأشاعرة لفظًا ومعنى - أما لفظًا فلأن الأشاعرة لا يقولون أن كل واحد من هذه الأمور قد تعلق به الإيجاب بل الذى تعلق به الإيجاب هو الواحد المبهم - وأما معنى فلأن الأشاعرة يقولون أن فعل الكل يوجب ثوابًا واحدًا وترك الكل يوجب عقابًا واحدًا وفعل واحد فقط فعل للواجب ·

المذهب الثالث - وهو لبعض المعتزلة -أن الخطاب يقتضى إيجاب واحد معين عند الله تعالى غير معين للناس ، وأصحاب هذا المذهب ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : ترى أن المعنى عند الله الذى تعلق به الإيجاب هو ما يختاره المكلف من الخصال التى ورد فيها التخيير - فتعين الواجب عند الله تابع لاختيار المكلف - ومن هنا كان الواجب مختلفًا تبعًا لاختلاف المكلفين فيما يختارون ، والواجب على كل مكلف هو ما يختاره ·

الطائفة الثانية : ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب شىء واحد بالنسبة لجميع المكلفين هو الإطعام مثلاً أو الإعتاق - فإن اختاره المكلف وفعله فقد فعل الواجب ، وأن لم يختره بل اختار غيره وفعله فقد سقط عنه الواجب لأنه فعل ما يقوم مقامه ·

الطائفة الثالثة : ترى أن المعين عند الله متعدد فليس شيئًا واحدًا لجميع المكلفين كما تقول الطائفة الثانية وليس التعيين تابعا لاختيار المكلفين كما تقول الطائفة الأولى وإنما التعيين راجع إلى الله تعالى والله تعالى قد عين لكل طائفة من المكلفين ما يناسبهم فعين لطائفة منهم الإطعام وعين لطائفة أخرى الإعتاق وعين لطائفة ثالثة الإكساء وعند الحنث يلهم الله كل طائفة أن تفعل ما عينه لها ·

وأصحاب هذا المذهب بجميع طوائفهم يرد عليهم أن القول بأن الواجب معين عند الله وليس معينًا عند الناس يجعل الواجب مجهولاً عند المكلفين فلا يمكنهم فعله لجهلهم به وهذا نوع من التكليف بالمحال - وقد اتفق العلماء على أن التكليف بالمحال غير واقع وإن اختلفوا فى جوزه عقلاً - وقد ورد الخطاب بأمور معينة قد عطف بعضها على بعض بما يفيد التخيير فى قوله تعالى ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ﴾ الآية فالقول بعدم تعيين الواجب للمكلف يلزمه وقوع التكليف بالمحال فيكون باطلاً·

ويرد على الطائفة الأولى : أن الايجاب متحقق قبل اختيار المكلف لما يفعله لوجود الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا متعلقًا بأمور معينة فى الآية - وهذا

الإيجاب باعتبار أنه حكم لابد له من فعل يتعلق به فما هو الفعل الذى تعلق به قبل الاختيار - ؟

إن قلتم أن متعلقه معين عند الله - قلنا لكم أن التعين من الله للفعل إنما يكون بعد اختيار المكلف له والفرض أن المكلف لم يختر فلا تعيين ..

وإن قلتم أن متعلقه غير معين فقد قلتم بما نقوله معشر الأشاعرة .

ويرد على الطائفة الثانية : أن جعل المعين عند الله واحدًا بالنسبة للمكلفين ومن فعلـه منهم فقد فعل الواجب ومن لم يفعله منهم فقد سقط عنه الواجب بفعل بدله - باطل بالنص والإجماع - أما النص فإن الآية صريحة فى أن المكلف متى فعل أى خصلة من خصال الكفارة فقد فعـل ما كلف به فيكـون ما فعلـه هو الواجب عليه لا بدل عما وجب عليه .

وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن من أتى بإحدى خصال الكفارة فقد أتى بالواجب ولـم يأت ببدله .

ويرد على الطائفة الثالثة : أن جعل المعين مختلفًا بالنسبة للمكلفين ويلهم الله كل طائفة ما عينه لها يقضى بأن الطائفة التى اختارت شيئًا معينًا يكون ما اختارته هو الواجب عليها فلو عدلت عن اختيارها واختارت معينًا آخر ففعلته لا يجوز لها هذا العدول ولا يكون ما فعلته هو الواجب عليها - وهذا باطل فإن الإجماع منعقد على أن أى مكلف لو اختار خصلة من خصال الكفارة لم يتعين عليه ما اختاره بل يجوز له العدول عنها إلى غيرها وفعله لما عدل إليه يكون فعلاً للواجب وليس فعلاً لغير ما وجب عليه .

* * *

أدلة المذهب الثالث

رأى البيضاوى أن مذهب جمهور المعتزلة يتفق مع مذهب الأشاعرة لأنه من العلماء الذين اختاروا التفسير الأول من التفسيرين السابقين لمذهب جمهور المعتزلة وبذلك أصبحت المذاهب عنده مذهبين - أحداهما أن الواجب معين عند الله دون الناس ، وثانيهما مذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة فذكر أدلة القائلين بأن الواجب معين عند الله تعالى وناقشها بما يبطلها وببطلان أدلة هذا المذهب يبطل المذهب وبذلك يكون مذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة هو الصحيح لأنه ليس هناك مذهب آخر

وبذلك يكون قد أثبت مذهب الأشاعرة ببطلان المذهب المقابل له وهو مذهب الأقلية من المعتزلة ويعرف هذا المذهب بمذهب التراجم لأن كلا من الأشاعرة والمعتزلة ينقله عن الآخر فالأشاعرة ترجم به المعتزلة والمعتزلة ترجم به الأشاعرة .

استدل البيضاوى للمذهب الثالث بأدلة أربعة :

الدليل الأول : أن المكلف إذا فعل خصال الكفارة كلها مجتمعه فى وقت واحد يكون ممتثلاً اتفاقًا ويصبح غير مطالب بشىء - فامتثاله هذا إما أن يكون علته هى فعل الكل من حيث هو كل بحيث يكون كل واحد من هذه الخصال جزءًا من العلة - وإما أن تكون علته فعل كل واحد فيكون كل واحد منها علة مستقلة ، وإما أن تكون العلة هى فعل واحد غير معين ، أو تكون العلة هى فعل واحد معين .

لا جائز أن تكون علة الامتثال هى فعل الكل من حيث هو كل وإلا لزم أن الامتثال لا يتحقق إلا بفعل الجميع وهو باطل فإنه لو اقتصر على فعل واحد منها لكان ممتثلاً إجماعًا ، ولا جائز أن تكون علة الامتثال هى فعل كل واحد بمعنى أن كل واحد من الخصال يكون مؤثرًا استقلالاً فى الامتثال وإلا لزم اجتماع مؤثرات وهى تلك الخصال على أثر واحد وهو الامتثال واجتماع مؤثرات على أثر واحد باطل لأنه يوجب التنافى والتناقض ويتبين ذلك مما يأتى :

إذا فرضنا أن الإطعام هو المؤثر فى الامتثال يكون الامتثال مفتقرًا إلى الإطعام ولا يكون مفتقرًا إلى غيره من الإعتاق أو الإكساء لعدم تأثيرهما فيه وهذا ينتج أن الإطعام محتاج إليه وكل من الإعتاق أو الإكساء ليس محتاجًا إليه .

ومن مجموع الأمرين يتبين أن الإطعام محتاج إليه ، وغير محتاج إليه - وأن الإعتاق محتاج إليه وليس محتاجًا إليه وهذا تناقض - ويقال مثل ذلك فى الإكساء - وبهذا ظهر أن اجتماع مؤثرات على أثر واحد باطل فيكون القول بأن علة الامتثال هى فعل كل واحد باطلاً لكونه يستلزم الباطل .

ولا جائز أن تكون علة الامتثال فعل واحد غير معين ، لأن الامتثال إنما يكون بما يفعله المكلف - وغير المعين لم يفعله المكلف لأنه لا وجود له فلا يصح أن يكون علة للامتثال .

ومتى بطلت هذه الاحتمالات الثلاث تعين الاحتمال الرابع - وهو أن علة الامتثال هى فعل واحد معين فيكون هو الواجب وبذلك يكون متعلق الإيجاب واحد معينًا وهو ما ندعيه .

وأجيب عن هذا الدليل بجوابين :

الجواب الأول : اختيار أن علة الامتثال هى فعل واحد غير معين من هذه الأمور المعينة ونمنع أن غير المعين لم يفعله المكلف لأنه لا وجود له · بل نقول أن غير المعين موجود بوجود أفراده والمكلف قد فعله بفعل أفراده فصح أن يكون علة الامتثال والحاصل أن الواحد لا بعينه له نظرتان :

النظرة الأولى : باعتبار ذاته بقطع النظر عن أفراده وهو من هذه الجهة لا وجود له فى الخارج وله وجود فى الذهن فقط ·

النظرة الثانية : باعتبار تحققه فى أفراد معينة وهى الخصال الثلاث وهو من هذه الجهة له وجود فى الخارج باعتبار وجود أفراده - والأشاعرة لم ينظروا إليه من الجهة الأولى حتى يقال لهم أنه لا وجود له بل نظروا إليه من الجهة الثانية ، فالاعتراض عليهم بأنه غير موجود لا وجه له لأنه موجود بوجود أفراده ·

الجواب الثانى : نختار أن علة الامتثال هى فعل كل واحد ونمنع لزومه لاجتماع مؤثرات على أثر واحد - لأن هذه الخصال ليست عللاً عقلية حتى تكون مؤثرة وإنما هى علل شرعية - والعلل الشرعية من قبيل المعرفات واجتماع معرفات على معرف واحد واقع لا شىء فيه - فإن العالم بجميع أنواعه معرف للصانع سبحانه وتعالى ·

فإن قيل أن السبب الذى من أجله أمتنع اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو التنافى يوجد أيضًا فى اجتماع معرفات على معرف واحد فيكون ممتنعًا كذلك ·

قلنا إن المؤثر يقتضى التأثير والإيجاد - والإيجاد حقيقة واحدة ليست مقولة بالتشكيك فمتى تحققت بأى مؤثر كانت مفتقرة إلى ذلك المؤثر وليست مفتقرة إلى غيره من باقى المؤثرات - فتعدد المؤثرات يلزمه التنافى لأنه يوجب أن يكون كل مؤثر محتاجًا إليه فى الإيجاد وليس محتاجًا إليه فيه ·

أما المعرف فإنه إنما يقتضى التعريف والإعلام - والتعريف حقيقة مقولة بالتشكيك فهى تصديق على التعريف من جهة واحدة كما تصدق على التعريف من جهات مختلفة والشىء الواحد قد يكون مجهولاً من جهات متعددة فيحتاج إلى معرفات متعددة لكى يعرف كل واحد منها جهة غير الجهة التى يعرفها الآخر - فتعدد المعرفات لا يوجب التنافى لأن كل معرف محتاج إليه فى تعريف جهة معينة فلا يصدق على أى واحد منها أنه محتاج إليه وغير محتاج إليه بل يقال لكل واحد منها أنه محتاج إليه ·

الدليل الثانى : أن الإيجاب حكم معين لأنه خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلبًا جازما فلابد له من محل معين يتعلق به ويوصف هذا المحل بأنه واجب ولا يصح أن يكون متعلقه غير معين لأن غير المعين معدوم فلا يتعلق به الموجود وهو الإيجاب ، وحيث بطل أن يكون غير المعين متعلق الإيجـاب فقد ثبت أن متعلقه مـعين ، لا جائز أن يكون المعين الذى تعلق به الإيجاب هو كل واحد لما يلزم عليه من قيام الوصف الواحد الذى هو الإيجاب بمتعدد .

ولا جائز أن يكون المعين هو الكل من حيث هو كل لما يلزم عليه من أن يكون الواجب هو الكل من حيث هو كل فتكون كل خصلة من هذه الخصال جزء واجب وذلك باطل لأنه يقتضى أن الاقتصار على الخصلة الواحدة لا يحقق الواجب - ومعلوم أن الاقتصار على الخصلة الواحدة مسقط للواجب .

وإذا بطل أن يكون متعلق الإيجاب غير معين أو أن يكون معينًا هو الكل أو كل واحد ثبت أن متعلق الإيجاب واحد معين وهو المطلوب .

وأجيب عن هذا الدليل : بتسليم أن الإيجاب حكم معين وأنه يستدعى عملاً معينًا يتعلق به واختيار أن يكون ذلك المتعلق هو الواحد لا بعينه ، والقول بأنه معدوم باطل لأنه موجود بوجود أفراده ، وهو معين من حيث أن أفراده معينة فصح أن يكون محلا للإيجاب .

ونظير ذلك الحدث فإنه معين وهو معلول لعلل متعددة هى البول أو المس أو المذى أو اللمس ، والحدث يفتقر إلى علة من هذه العلل من غير تعيين .

الدليل الثالث : أن المكلف إذا فعل خصال الكفارة كلها فإنه يثاب ثواب الواجب اتفاقًا ولا جائز أن تكون علة هذا الثواب هى فعل الكل من حيث هو كل بمعنى أن فعل كل خصلة يكون جزء علة ، وإلا لزم أن يكون فعل الخصلة الواحدة غير محقق لثواب الواجب ، وهو باطل اتفاقًا لأنه لو اقتصر على فعل خصلة واحد له ثواب الواجب .

ولا جائز أن تكون علة الثواب هى فعل كل واحد بحيث يكون فعل كل واحد منها علة مستقلة فيه ، وإلا لزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو باطل كـمـا تـقـدم .

ولا جائز أن تكون علة الثواب هى فعل واحد غير معين - لأن غير المعين لم

يفعله المكلف لأنه لا وجود له ، والثواب إنما يكون على ما فعله المكلف ، فتعين أن تكون علة ثواب الواجب هى فعل واحد معين عند الله والمكلف لا يعلمه وهذا ما ندعيه ·

واجيب عن هذا الدليل بجوابين :

الجواب الأول : باختيار أن علة الثواب هى فعل واحد لا بعينه من هذا الأمور المعينة ·

وقول المستدل أن المكلف لم يفعله لأنه معدوم ممنوع لأن المكلف قد فعله بفعل ما يحققه وهو تلك الأفراد المعينة وبذلك بطل قول المستدل أنه غير موجود لأنه موجود بوجود أفراده ·

الجواب الثانى : أن هذه الخصال إما أن تفعل مرتبة ، أو تفعل فى وقت واحد من غير ترتيب ·

فإن فعلت مرتبة فعلة الثواب هى الفعل الأول ، لأن هذا الفعل سقط به الواجب « وما سقط به الواجب فهو الذى يثاب عليه ثواب الواجب » فيكون هو العلة فى الثواب ·

وإن فعلت فى وقت واحد من غير ترتيب ، فإن كانت متفاوتة من حيث الثواب كانت علة ثواب الواجب هى فعل أعلاها لأن الاقتصار عليه يوجب هذا الثواب ، فانضمام غيره إليه لا يؤثر عليه بالنقص ·

وإن لم تتفاوت من حيث الثواب كانت علة ثواب الواجب هى فعل واحد لا بعينه من هذه الأمور المعينة ، والفرق بين الجوابين واضح - فإن الجواب الأول لم ينظر فيه لكون الخصال قد فعلت مرتبة أو فعلت فى وقت واحد من غير ترتيب كما لم ينظر فيه إلى أنها متفاوتة فى الثواب ، أو غير متفاوتة فيه - أما الجواب الثانى فقد نظر فيه إلى كل من هذين الأمرين ·

والبيضاوى أجاب بالجواب الأول ، وترك الجواب الثانى ، لأنه رأى أن فيه تعيينًا للواجب بكونه الأول عند الترتيب أو الأعلى عند المعية والتفاوت فى الثواب ، وتعيين الواجب ينافى ما ذهبت إليه الأشاعرة من قولهم أن الواجب غير معين ·

والحق أن تعيين الواجب بعد الفعل لا ينافى أن يكون ذلك الواجب غير معين قبل الفعل · والخلاف فى كون الواجب معينًا أو غير معين ، إنما هو قبل أن يفعله المكلف ، أما بعد فعله فهو متعين اتفاقًا · فكلا الجوابين صحيح ·

الدليل الرابع : أن المكلف إذا حنث فى يمينه : وترك الخصال كلها ، فلم يفعل واحدًا منها ، فلا خلاف فى أنه يعاقب عقاب ترك واجب - فهذا العقاب إما أن تكون علته ترك الكل من حيث هو كل بحيث يكون ترك كل واحد جزء علة ، وهو باطل لأن من المتفق عليه أنه لو ترك البعض وأتى بالبعض الآخر ، فإنه لا يعاقب لأنه فعل الواجب لا لأنه فعل بعض الواجب وحينئذ فترك البعض ليس جزء علة - وإما أن تكون العلة هى ترك واحد غير معين وهو باطل لأن غير المعين لا يتأتى تركه ، لأنه لا يتأتى فعله لكونه غير مقدور عليه - ولا شك أن ترك الشىء فرع عن إمكان الإتيان به - فتعين أن تكون علة العقاب هى ترك واحد معين عند الله ، والمكلف يجهله ، وهو المطلوب ·

ويجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول - باختيار أن علة العقاب هى ترك واحد لا بعينه من أمور معينة - وقول المستدل أن الواحد لا بعينه لا يتأتى تركه لأنه لا يمكن فعله باطل ، لأن الواحد لا بعينه يمكن الإتيان به بواسطة الإتيان ببعض أفراده المعينة ، كما أن الواحد لا بعينه يمكن تركه بترك جميع أفراده · وحينئذ فلا مانع من أن يكون ترك الواحد لا بعينه هو علة العقاب ، ويكون الواحد لا بعينه هو الواجب · لأن سبب العقاب إما فعل المحرم أو ترك الواجب ·

الجواب الثانى : أن هذه الخصال إن كانت متفاوتة فى الثواب فعلة العقاب هى ترك أدناها ، لأن الاقتصار عليه فى الفعل يوجب الثواب وإسقاط الواجب فيكون تركه هو سبب العقاب ·

وإن كانت غير متفاوتة فى الثواب فعله العقاب هى ترك واحد لا بعينه من هذه الأمور المعينة وقد اقتصر البيضاوى على الجواب الأول ، لأنه رأى أن الجواب الثانى فيه تعيين الواجب بأنه هو الأدنى ثوابًا ، وتعيين الواجب ليس مذهب الأشاعرة ·

وقد علم مما سبق أن التعيين للواجب بعد الفعل متفق عليه وأنه لا ينافى ما ذهبت إليه الأشاعرة فيكون كل من الجوابين صحيحًا ·

* * *

تنبيـــــه

الإيجاب وهو الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا قد يتعلق بأمور متعددة على سبيل التخيير ، وقد يتعلق بها على سبيل الترتيب فالأول مثل قوله تعالى فى كفارة اليمين ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبه ﴾ والثانى مثل قوله تعالى : فى كفارة الظهار ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ﴾ .

وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - ما يباح فيه الجمع بين الأمور المتعددة - مثاله فى التخيير ستر العورة بثوب بعد سترها بثوب آخر . فستر العورة واجب والمكلف مخير بسترها بأى ثوب شاء متى تعددت عنده الثياب ويباح أن يسترها بأكثر من ثوب واحد وحينئذ يكون الجمع بين الأثواب فى الستر مباحًا .

ومثاله فى الترتيب : الجمع بين الوضوء والتيمم لمن خاف باستعمال الماء ضررًا ولم يصل خوفه إلى درجة اليقين فالأمر قد تعلق بالوضوء أولاً قال تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا أذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ الآية ، ثم تعلق بالتيمم ثانيًا عند فقد الماء أو عدم القدرة على استعماله قال تعالى فى الآية نفسهـا : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدًا طيبا ﴾ فإذا تيمم من خاف باستعمال الماء ضررًا ثم توضأ صح ذلك وكان الجمع بين الوضوء والتيمم مباحًا ، وهذا فى الحقيقة جمع صورى لأنه بمجرد أن توضأ فقد بطل تيممه وحينئذ فلم يجمع بين تيمم صحيح ووضوء حتى يوصف الجمع بأنه مباح .

٢ - ما يحرم فيه الجمع بين الأمور المتعددة مثاله فى التخيير تزويج المرأة من كفأين متساويين فى الكفاءة ، فالولى يجب عليه أن يزوج المرأة من أحدهما ولكن يحرم عليه أن يزوجها منهما معا .

ومثاله فى الترتيب : الجمع بين أكل المذكى والميتة ، فالخطاب قد تعلق بأكل المذكى أولاً ثم تعلق بأكل الميتة ثانيًا عند الاضطرار ويحرم الجمع بين تناول المذكى والميتة .

٣ - ما يندب فيه الجمع بين الأمور المتعددة ، مثاله فى التخيير خصال الكفارة فى اليمين ، فالخطاب قد تعلق بها على سبيل لتخيير بينها ، والواجب يسقط بفعل واحد منها ولكن يندب له الجمع بين هذه الخصال زيادة له فى الثواب .

ومثاله فى الترتيب : خصال الكفارة فى الظهار فإن الخطاب قد تعلق بها على الترتيب فطلب العتق أولاً ثم طلب الصوم ثانيًا عند عدم وجود الرقبة أو عدم القدرة على ثمنها ثم طلب الإطعام ثالثًا إذا لم يستطع المظاهر الصوم ولكن يندب لمن تمكن من فعل الثلاثة أن يفعلها مبالغة فى براءة الذمة وزيادة له فى الثواب .

* * *

المسألة الثانية - فى الحكم الثانى

وهو أن الوجوب إما أن يكون موسعًا وإما أن يكون مضيقًا

وتعرف بمسألة الواجب الموسع

الخطاب الطالب الفعل طلبًا جازمًا ، وهو ما يعرف بالإيجاب إذا تعلق بفعل مؤقت بوقت فلا يخلو من أحوال ثلاثة .

الحالة الأولى : أن يكون وقت الفعل على قدر الفعل بحيث لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه - ويسمى هذا الفعل بالواجب المضيق ، ويسمى الوجوب الذى تعلق بهذا بالوجوب المضيق - مثل إيجاب صوم رمضان فإن الإيجاب قد تعلق بفعل هو الصوم ، وهذا الفعل مؤقت بوقت لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه وهو شهر رمضان فصوم رمضان يسمى بالواجب المضيق والإيجاب المتعلق به يسمى بالوجوب المضيق .

والواقع أن التضيق راجع إلى وقت الفعل وليس راجعًا إلى الفعل ولا إلى الوجوب الذى تعلق به فتسمية الفعل بالواجب المضيق ، أو تسمية الوجوب الذى تعلق بالفعل بالوجوب المضيق تسمية مجازية .

الحالة الثانية : أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه وهذا ينظر إليه من جهتين :

١ - أن يكون القصد من التكليف بالفعل فى هذا الوقت الذى لا يسع الفعل ايقاع الفعل بتمامه فيه وهو من هذه الناحية يكون تكليفا بالمحال لأن المكلف لا قدرة

له على هذا الفعل ، وللعلماء اختلاف فى التكليف بالمحال من حيث جوازه عقلاً وعدم جوازه ولكنهم متفقون على أن التكليف به غير واقع شرعًا لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسنا إلا وسعها ﴾ وبذلك يكون مثل هذا التكليف غير واقع ·

٢ - أن يكون القصد من التكليف بالفعل فى هذا الوقت ابتداء الفعل فيه ثم إكماله بعد هذا الوقت بحيث إذا لم يبتدىء الفعل فى هذا الوقت يكون قضاؤه واجبًا عليه ، وهو من هذه الناحية يكون التكليف به جائزًا عقلاً وواقعًا شرعًا ، فإن الصبى إذا بلغ وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة من الصلاة والمجنون إذا أفاق من جنونه وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة ، والحائض رذا انقطع حيضها وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة ، هؤلاء الثلاثة تجب عليهم الصلاة فإذا لم يبتدئها كل منهم فى الوقت الباقى وجب عليهم القضاء ·

الحالة الثالثة : أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل بحيث أن الوقت يسع الفعل مرارًا ويعرف هذا الفعل بالواجب الموسع ، ويسمى الإيجاب المتعلق بهذا الفعل بالوجوب الموسع ، وقد اختلف العلماء فيما يقتضيه هذا الإيجاب على خمسة مذاهب ·

المذهب الأول : مذهب جمهور الفقهاء ، والمتكلمين ، وهو أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ، فهم يقولون أن الإيجاب قد تعلق بأول وقت الفعل ولكن الوجوب موسع بمعنى أن المكلف مخير فى أن يوقع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت المحدد له ولا يكلف بالعزم على الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه وإذا أتى بالفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت كان الفعل أداء وحجتهم فى ذلك :

أن الله تعالى لما فرض الصلاة أرسل جبريل عليه السلام ليعلم النبى ﷺ أوقاتها وأفعالها فأم جبريل النبى ﷺ به أول يوم الصلاة فى أول وقتها ثم صلى به فى اليوم الثانى الصـــلاة فى آخر وقتها ثم أعلم النبى ﷺ الأمة بهذه الأوقات بقوله - الوقت ما بين هذين - ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى عليه الصلاة السلام أخبر بأن الوقت كله من أوله إلى آخره وقت للصلاة وهذا الخبر محتمل لأمور أربعة ·

١ - أن المكلف يحرم بالصلاة من أول الوقت لا ينتهى منها حتى ينتهى الـوقـت ·

٢ - أن المكلف يوقع الصلاة مرارًا حتى ينتهى وقت الصلاة .

٣ - أن المكلف يوقعها مرة واحدة فى جزء معين من الوقت .

٤ - أن يوقعها المكلف مرة واحدة فى جزء يختاره من أجزاء الوقت .

أما الاحتمالان الأول والثانى فباطلان بالإجماع ! وأما الاحتمال الثالث فباطل لأنه لا دليل يدل على تعيين بعض أجزاء الوقت بأداء الفعل فيه دون البعض الآخر فيكون تخصيص هذا الجزء بالأداء تخصيصًا بلا مخصص وهو باطل .

وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة تعين أن يكون الاحتمال الرابع هو المراد من الحديث وبذلك يكون الخطاب المتعلق بالصلاة مقتضيًا لإنفاعها فى أى جزء من أجزاء الوقت من غير بدل - وهو ما ندعيه .

المذهب الثانى : وهو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى وجماعة من متكلمى الأشاعرة والمعتزلة أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ولكن المكلف إذا لم يفعل فى أى جزء من الأجزاء يجب عليه أن يعزم على الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه حتى يأتى الجزء الأخير من الوقت فيتعين عليه الفعل فيه فهو يتفق مع المذهب الأول فى أن الإيجاب تعلق بالفعل فى أول الوقت ولكن الوجوب موسع ويخالفه من حيث أنه يوجب العزم فى الجزء الذى لم يحصل فيه الفعل ومن هنا كان دليلهم على الجزء الأول من الدعوى هو دليل المذهب الأول .

أما دليلهم على وجوب العزم قالوا فيه : لو لم يكن العزم واجبًا عند عدم الإتيان بالفعل للزم ترك الواجب بلا بدل ، وترك الواجب بلا بدل باطل لأنه يجعل الواجب غير واجب ضرورة أن الواجب هو ما لا يجوز تركه بلا بدل ، وغير الواجب ما جاز تركه بلا بدل .

ونوقش هذا الدليل من قبل الجمهور - بأن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل لأن من شأن البدل أن يقوم مقام المبدل منه - والعزم على الفعل عند عدم الإتيان بالفعل لا يقوم مقام الفعل فإنه لو قام مقامه لما طولب المكلف بالفعل إذا ما أتى بالعزم عليه - والإجماع قائم على أن المكلف لا يسقط عنه التكليف ألا بالإتيان بالفعل .

وحيث أن العزم لم يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل يكون ترك الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت تركًا للواجب بلا بدل حتى مع الإتيان بالعزم على الفعل ولكن

هذا لا ينافى أن الفعل واجب لأن الوجوب موسع والذى ينافى الوجوب الموسع هو الترك فى جميع أجزاء الوقت كما تقدم فى تعريف الواجب ·

وأجيب عن هذه المناقشة : بأن العزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقًا ، وإنما هو بدل عن الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل فيكون الفعل هو المتعين على المكلف ·

وما دام العزم بدلاً عن الفعل بالمعنى السابق فلا مانع من أن يكون العزم على الفعل قائمًا مقام الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه ويكون بدلاً عنه ·

ورد هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أنه يلزم عليه تعدد الأبدال ، وهى الأعزام فى الأزمنة التى لم يحصل فيه الفعل مع أن المبدل منه واحد وهو الفعل وتعدد الأبدال مع اتحاد المبدل منه باطل لأن البدل من شأنه أن يوافق المبدل منه تعدداً واتحاداً ·

الوجه الثانى : أنه لو سقط الفعل بالعزم عليه فى الجزء الذى لم يحصل فيه الفعل لما طولب المكلف بالفعل مرة ثانية لأن الخطاب الطالب للفعل إنما طلبه مرة واحدة لأن الأمر لا يقتضى تكرار الفعل على المشهور فإذا سقط الفعل بالعزم عليه فى الجزء الذى لم يفعل فيه لم يحسن طلبه من المكلف مرة ثانية لأنه لا دليل يدل على طلبه مرة ثانية - لكن عدم المطالبة بالفعل بعد العزم عليه باطل لأن المكلف لا يسقط عنه التكليف إلا بالإتيان بالفعل · ·

وأجاب أصحاب المذهب الثانى عن الوجه الأول · بأن البدل واحد وليس متعدداً لأننا نوجب العزم فى الجزء الذى لم يفعل فيه الفعل ثم ينسحب هذا العزم الواجب على كل الأوقات التى لم يحصل فيها الفعل وبذلك يتحد البدل مع المبدل منه وهذا لا شىء فيه ·

وأما الوجه الثانى : فلا جواب لهم عليه ، إلا أن يلتزموا أن الأمر يقتضى التكرار وهو مذهب مرجوح ·

المذهب الثالث : أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى الجزء الأول من أجزاء الوقت ، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الفعل فيه وإنما فعله فى غيره من الأجزاء كان هذا الفعل قضاء - وهل يأثم بهذا التأخير أو لا يأثم - اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب ·

وهذا المذهب فيه إنكار للواجب الموسع ، وهو مذهب لم يعرف قائله ولكنه نقل عن بعض المتكلمين ، ونسبه بعض الأصوليين إلى الشافعية وهى نسبة غير صحيحة لأن الشافعية لم تقل بذلك ·

وقد استدل أصحاب هذا المذهب على مدعاهم بقوله ﷺ « الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله » ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى عليه الصلاة والسلام أخبر بأن الصلاة أول الوقت سبب لرضاء الله ورحمته وثوابه ، وأن إيقاعها فى آخر الوقت موجب للعفو من الله تعالى ، وذلك يقضى بأن إيقاعها آخر الوقت فيه معصية تتطلب من الله العفو عنها ، فإن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية ·

فلو كان الوقت كله وقتًا للأداء ، والمكلف مخير فى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه لما كان إيقاعها فى الجزء الأخير منه موجبًا للذنب ، لأن المكلف ، قد فعل ما هو مأذون فيه ، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه ، وما بعده وقت لقضائه ، وهو المطلوب ·

وأجيب عن هذا : بأن تأخير الصلاة عن أول الوقت موجب للتقصير ، لأن المبادرة بالطاعات أفضل من التراخى فيها - وهذا التقصير يتطلب عفواً من الله تعالى حتى تكون العبادة مقبوله على الوجه الأكمل ، غير أن هذا التقصير لا يصل إلى درجة العقوبة وإلا لصرح الشارع بها ، كما صرح بالعقوبة المترتبة على فعل الصلاة خارج وقتها لأن التصريح بالعقوبة يوجب التنفير من سببها ، ويجعل المكلف غير راغب فى الإقدام عليها ، خوفًا من تلك العقوبة ، فيكون عدم التصريح بالعقوبة دليلاً على عدم وجودها ، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن أجزاء الوقت متفاوتة فى الأفضلية وأن أول الوقت أحق بالأداء من غيره ، لما فيه من المبادرة إلى الطاعة - وليس هذا مدعاكم ، فالحديث لا يثبت ما تدعون ولا ينافى ما يقوله الجمهور من أن أى جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الواجب ·

المذهب الرابع : أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى الجزء الأخير من أجزاء الوقت ، فإذا أوقعه المكلف فى غيره كان هذا الفعل تعجيلاً - وهل يكون الفعل فرضًا أو نفلاً يسقط به الفرض ، اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب ·

وقد نسب البيضاوى هذا المذهب للحنفية ، ولعله مذهب لبعضهم ، فإن

جمهور الحنفية يقولون أن سبب الوجوب هو الوقت الذى يليه أداء الفعل وهذا ظاهر فى أن أى جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الفعل فيه ، فإن لم يفعل الفعل حتى بقى من الوقت مقدار يسع الفعل تعين هذا الوقت للأداء ، وكان سبب الوجوب هو الوقت الذى تلاه هذا الفعل ، وهذا لا يخالف مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين .

وقد استدل : أصحاب هذا المذهب بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه فيه لأن شأن الواجب أن لا يجوز تركه ، لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقًا - فبطل أن يكون الفعل واجبًا فيما عدا الجزء الأخير وثبت أنه واجب فى الجزء الأخير - وهو ما ندعيه .

وأجيب عن هذا الدليل بأن جواز ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير لا يقضى بعدم وجوب الفعل فيه - لأن الوجوب فيما عدا الجزء الأخير من الوقت وجوب موسع والذى ينافى الوجوب الموسع هو الترك فى جميع أوقات الفعل لا الترك فى بعض أجزاء الوقت مع الإتيان به فى البعض الآخر .

وجملة القول أن الواجب الموسع يؤول إلى الواجب المخير من حيث أن كلا منهما فيه تخيير للمكلف غير أن الواجب الموسع المكلف مخير فى أن يوقع الفعل فيه فى جزء من أجزاء الوقت المقدر له شرعًا أما الواجب المخير فالمكلف مخير فى أن يوقع أى فرد من أفراد الفعل الذى تعلق به الإيجاب ، فالتخيير فى الموسع راجع إلى زمن الفعل - أما التخيير فى الواجب المخير فهو راجع إلى أفراد الفعل .

وقد سبق أن الذى ينافى الوجوب فى الواجب المخير هو ترك جميع أفراد الفعل وأن ترك بعض الأفراد مع فعل البعض الآخر لا ينافى الوجوب فكذلك هنا الذى ينافى الوجوب فى الموسع هو ترك الفعل فى جميع أجزاء الوقت أما تركه فى بعض الأجزاء مع الإتيان به فى البعض الآخر فلا ينافى أن الفعل واجب فى الوقت الذى لم يفعل فيه وبذلك ظهر أن قول المستدل لو كان واجبًا فيما عدا الجزء الأخير لما جاز تركه فيه ليس على ما ينبغى .

المذهب الخامس : وهو مذهب الكرخى من الحنفية ، أن المكلف إذا أتى بالفعل فى أول الوقت ، فإن جاء الوقت وهو على صفة التكليف ، بأن كان عاقلاً خاليًا من الموانع ، كان ما فعله فى أول الوقت واجبًا ، وإن جاء آخر الوقت وقد زالت عنه صفة التكليف بأن جن أو نزل بالمرأة حيض مثلاً كان الفعل الذى فعله أول الوقت مندوبًا .

ولم أعثر لهذا المذهب على دليل ، ولعل وجهة الكرخى فيما ذهب إليه ، أن آخر الوقت معتبر فى سقوط التكليف بالفعل عن المكلف كما هو معتبر فى إيجابه عليه ابتداء ·

ألا ترى أن المكلف إذا جن أو المرأة إذا حاضت وقد بقى من الوقت ما يسع الصلاة فإن كلا منهما لا يطالب بالصلاة ولا يجب عليه القضاء وأن المجنون إذا أفاق أو المرأة إذا انقطع عنها الحيض وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة من الصلاة ، فإن كلا منهما تجب عليه الصلاة فإن لم يحرم بها كل منهما فيما بقى من الوقت كان القضاء واجبًا عليه ·

وما دام آخر الوقت معتبراً فى التكليف سقوطًا وإيجادًا ، وجب أن ينظر إليه إذا أتى المكلف بالفعل فى أول الوقت حتى يحكم على هذا الفعل بأنه واجب إذا سلم المكلف الموانع آخر الوقت أو غير واجب إذا حصل فى أخر الوقت مانع من موانع التكليف ·

* * *

تنبيـــــه

الواجب الموسع قد يكون الوقت فيه معلومًا بأن يكون محدد الطرفين ، له مبدأ ونهاية ، وذلك مثل الصلوات الخمس ، وقد يكون غير معلوم مثل الحج · وقضاء الفوائت لعذر من الأعذار · فإن الشارع قد جعل العمر كله وقتا للحج ، وقضاء ما فات من الواجبات لعذر والعمر غير معلوم النهاية ·

فالواجب الموسع إذا كان وقته محددًا يجوز للمكلف تأخيره عن أول الوقت وإيقاعه فى أى جزء من أجزائه ما لم يخف فوات الفعل لأمر من الأمور ، فإن خاف فواته إذا لم يؤده فى الوقت الذى هو فيه تضيق عليه الوقت ووجب عليه أداء الفعل قبل الزمن الذى ظن فيه الفوات ، فإن أخر وفات الفعل فلم يؤده كان أثما ، وإن تخلف ظنه وأتى بالفعل كان هذا الفعل أداء على رأى الغزالى وهو الصحيح ، لأنه وقع فى وقته المحدد له شرعًا ولكنه آثم لمخالفته ما أمره الشارع به وهو العمل بمقتضى ظنه ·

أما الواجب الموسع الذى جعل وقته العمر كله ، فإن المكلف يجوز له تأخير الفعل من غير توقيت بزمن ما لم يظن الفوات لمرض أو لكبر ، لا يستطيع معهمـا

الفعل ، فإن خاف الفوات بسبب المرض أو الكبر وجب عليه الإتيان بالفعل قبل هذا الزمن الذى لا يستطيع الأداء فيه ، فإن أخر حتى مرض أو كبر كان عاصيًا .

فإن لم يظن الفوات لواحد من هذين الأمرين ، ولكن مات فجأة قبل أن يفعل فهل يكون عاصيًا ؟

اختلف العلماء فى ذلك ، فذهب الجمهور إلى أنه يكون عاصيًا لأنه ترك الواجب من غير عذر وترك الواجب من غير عذر يوجب العصيان فلو لم نقل بعصيانه لما تحقق الوجوب بالنسبة إليه ، وهو باطل لأن التكليف متوجه إليه .

وذهب بعض العلماء إلى أنه غير آثم ، لأن التأخير جائز له - وعدم الإتيان بالفعل معذور فيه لمفاجأة الموت له من غير سبق إنذار بمرض أو كبر سن ، فمثل هذا الترك لا يوجب إثمًا ولا ينافى كون الفعل واجبًا لأن خاصة الوجوب فى الترك قصدا ، أى بدون عذر ، ولا شك أن مثل هذا الفعل لو ترك قصدًا لترتب عليه الإثم فكان هذا الفعل واجبًا وإن كان لا إثم فيه لوجود هذا العذر .

وأجاب الجمهور عن هذا : بأن جواز التأخير مشروط بشرط هو سلامة العاقبة ، والإتيان بالفعل ، وما دام الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم لأن الفعل لم يؤد ، وبذلك كان التأخير غير جائز فيترتب على عدم الفعل الإثم والمعصية .

* * *

المسألة الثالثة - فى الحكم الثالث

وهو أن الوجوب إما كفائى أو عينى وتعرف بمسألة الواجب الكفائى

الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا ، وهو ما يعرف بالإيجاب ، إذا تعلق بفعل معين ، فإما أن يكون القصد منه حصول الفعل مع قصد فاعله ، أو يكون القصد منه حصول الفعل من غير نظر إلى الفاعل .

فإن كان القصد منه حصول الفعل من ذات الفاعل ، سمى هذا الإيجاب بالإيجاب العينى ، وسمى الفعل الذى تعلق به هذا الإيجاب بالواجب العينى ، وإنما سمى بذلك لأنه منسوب إلى العين والذات ، باعتبار أن ذات الفاعل مقصوده باختبارها بالفعل - مثل الخطاب المتعلق بالصلاة ، والصوم ، فإن كل مكلف مقصود

بهذا الخطاب ليؤدى الفعل بنفسه بحيث إذا فعله الغير عنه لم يسقط التكليف عنه ، ومثل الخطاب الخاص بالنبى ﷺ كوجوب الأضحية فى حقه وتخييره نساءه ، بين أن يبقين فى عصمته ، أو يسرحن سراحًا جميلاً ·

أما إن كان القصد من الخطاب المتعلق بالفعل حصول الفعل من غير نظر إلى الفاعل · فإن هذا الإيجاب يسمى بالإيجاب الكفائى ، والفعل الذى تعلق به هذا الإيجاب ، يسمى الواجب الكفائى ، وإنما سمى بذلك لأنه منسوب إلى الكفاية والسقوط من حيث أن فعله من أى فاعل يسقط طلبه عن الآخرين - مثل الخطاب الطالب للجهاد ، والطالب لتغسيل الميت ، وتكفينه ، والصلاة عليه ، ومن هنا عرف الأصوليون الواجب الكفائى بأنه مهم محتم حصوله من غير نظر إلى فاعله ·

فقولهم مهم ، صفة لموصوف محذوف تقديره فعل ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل فعل سواء كان واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا أو محرمًا ، أو مكروهًا ، ومعنى كون الفعل مهمًا أن الشارع قد اهتم واعتنى به ·

وقولهم « محتم » وصف آخر للفعل ، ومعنى كون الفعل محتمًا أن الشارع طلبه طلبًا جازمًا - وهو قيد أول يخرج به المباح والمندوب والمكروه أما المباح فلأنه لا طلب فيه ، وأما المندوب والمكروه ، فلأن الطلب فيهما غير جازم - وقولهم يطلب حصوله - قيد ثان يخرج به المحرم فإن لم يطلب حصوله وإنما طلب تركه ، وقولهم - من غير نظر إلى فاعله قيد ثالث يخرج به الواجب العينى لأن الفاعل فيه مقصود بالفعل ·

وقد اتفق الأصوليون على أن الواجب الكفائى يتحقق المقصود منه بفعل بعض المكلفين له · فمتى فعله بعضهم فلا يطالب بفعله البعض الآخر ·

واتفقوا أيضا على أن ترك الواجب الكفائى من جميع المكلفين يوجب تأثيم الجميع لأنهم فوتوا ما قصد من الفعل ·

واختلفوا فى الخطاب المتعلق بهذا الفعل - هل هو موجه إلى جميع المكلفين ، فيكون الفعل من البعض مسقطًا للطلب عن الباقين أو هو موجه إلى بعض غير معين من المكلفين - فيكون الفعل من البعض مسقطًا للطلب الموجه عليهم ويجعل الخطاب غير متوجه إلى غيرهم ·

ذهب جمهور الأصوليين إلى الرأى الأول ، وذهب قليلهم إلى الثانى ·

فأصحاب الرأى الأول . وهم الجمهور يجعلون فعل البعض مسقطًا للطلب الموجه إليهم كما هو مسقط للطلب الموجه إلى غيرهم ، وأصحاب الرأى الثانى يجعلون فعل البعض مسقطًا للطلب الموجه إليهم - وبذلك فلا يتوجه الخطاب إلى غيرهم لتحقق المقصود من الفعل بفعلهم .

فمن ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب سقط عنه الطلب على رأى الجمهور ولا يتوجه إليه الخطاب على الـرأى الثانى ، ومن علم أو ظن أن غيره لم يفعل توجه إليه الخطاب على الرأى الثانى ووجب عليه الفعل على الرأى الأول لتعلق الخطاب به قبل ذلك .

وتظهر ثمرة الخلاف فيمن علم بوجود ميت مثلاً ، وشك هل قام غيره بما يلزم له من تغسيل وتكفين أو لم يقم بذلك فعلى رأى الجمهور يجب عليه السعى ليتبين حقيقة الأمر ، ولا يسقط عنه الطلب بهذا الشك لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق والوجوب المحقق لا يسقط بالشك .

أما على رأى الفريق الثانى فإنه لا يجب عليه السعى لأن الخطاب لم يتوجه إليه - والأصل عدم تعقله به .

* * *

أدلة المذاهب

استدل جمهور الأصوليين على مدعاهم بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ﴾ وقوله تـعـالى: ﴿ واقتلوهم حيث تقفتموهم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ﴾ ، ووجه الاستدلال من الآيات، أن الله تعالى أمر بقتال الكافرين المعتدين ووجه الخطاب إلى جميع المكلفين القادرين على القتال لأن واو الجمع فى الآيتين الأولتين ، واسم الموصـــول فى الآية الثالثة من الصيغ المفيدة للعموم ، والعام يتوجه فيه الخطاب إلى كل فرد من أفراده ولا شك أن قتال الكافرين المعتدين من فروض الكفاية فإذا قام به البعض سقط عن الباقين ، وبذلك يكون الخطاب فى فرض الكفاية موجهًا إلى جميع المكلفين وليس موجهًا إلى بعض غير معين منهم وهو ما ندعيه .

ثانيًا : بأن ترك الواجب الكفائى من الجميع موجب لتأثيم الجميع اتفاقًا وتأثيم الجميع موجب لتكليف الجميع لأنه لا يؤاخذ الشخص على شىء لم يكلف به -وبذلك يكون الخطاب موجهًا إلى الكل وليس موجها إلى البعض - وهو المطلوب ·

واستدل أصحاب الرأى الثانى بما يأتى :

أولاً : لو تعلق الخطاب بالكل لما سقط بفعل البعض لأن شأن الخطاب المتعلق بكل فرد أنه لا يسقط إلا بفعل من تعلق به الخطاب لكن سقوط الخطاب عن الكل بفعل البعض متعلق عليه - فدل ذلك على أن الخطاب متعلق بالبعض - وهو ما ندعيه ·

وأجيب عن هذا الدليل : بأن سقوط الخطاب عن الكل بفعل البعض أمر دعت إليه الضرورة لأن الخطاب لم يقصد بالفعل ذات الفاعل وإنما قصد تحقيق الفعل لحصول المصلحة المترتبة عليه من غير نظر إلى ذات الفاعل ، فمتى تحقق الفعل فقد ترتب عليه ما قصد منه فطلبه بعد ذلك يكون تحصيلاً للحاصل ، ولذلك قلنا أن الخطاب إلى الكل يسقط بفعل البعض ·

وثانيًا : قوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ ووجه الاستدلال من الآية ، أن طلب العلم الزائد عما يحتاج إليه كل واحد فى عمله الواجب عليه عينًا من فروض الكفاية ، وقد وجه الله الخطاب فى الآية إلى طائفة غير معينة من فرق المسلمين ، وأتى بلولا الداخلة على الفعل الماضى وهى تفيد اللوم ، والتنديم اللذين من شأنهما أن يكونا عن ترك واجب - فأفاد ذلك أن هذه الطائفة قد تركت واجبًا عليها وهو طلب العلم فيكون الوجوب متعلقًا بها فقط ، وحينئذ يكون الخطاب فى فرض الكفاية موجهًا إلى بعض غير معين - وهو ما ندعيه ·

واجيب عن هذا : بأن الآية وإن اقتضت تعلق الخطاب بالبعض إلا أنها معارضة بالآيات السابقة المقتضية لتعلق الخطاب بالكل - وعند التعارض لابد من دفعه ، ودفعه هنا ممكن وذلك بحمل الآية التى جعلتموها دليلاً لكم على سقوط الفعل الواجب على جميع المسلمين بفعل هذه الطائفة ، لأن فعلها له يوجب سقوط الطلب عن الكل - فلما كان فعلها موجبًا لسقوط الطلب صح أن يوجه إليها اللوم على تركها ما يسقط الطلب عنها وعن غيرها ، وهذا التأويل لابد منه جمعًا بين الأدلة المتعارضة لأن الجمع

بينها متى أمكن وجب المصير إليه لما فيه من إعمال الأدلة ، وإعمالها خير من إهمال بعضها وإعمال البعض الآخر ·

وبهذا ظهر رجحان قول الجمهور ·

* * *

المسألة الرابعة - فى الحكم الرابع وهو أن إيجاب الشىء

يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه - وتعرف بمسألة مقدمة الواجب ·

الواجب يتوقف على شرطه ، وسببه كما يتوقف على ركنه وجزئه · ويتضح ذلك مما يأتى :

الشرط : هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا علمه لذاته - وأقسامه ثلاثة لأن عدم المشروط عند عدم الشرط أن كان منشأة الشرع فهو شرط شرعى وإن كان منشأة العقل فهو شرطى عقلى وإن كان منشأة العادة فهو شرط عادى - مثال الشرط الشرعى الطهارة بالنسبة للصلاة فإن عدم الطهارة تستلزم عدم صحة الصلاة ومنشأ الاشتراط هو الشرع والعقل لا دخل له فى ذلك - ومثال الشرط العقلى ترك ضداً من الأضداد المأمور به مثل الأكل بالنسبة للصلاة فإن الأكل يعتبر ضداً من الأضداد التى لا يمكن فعل الصلاة معه فترك هذا الضد شرط لصحة الإتيان بالصلاة والعقل يوجب هذا الاشتراط من حيث أنه يمنع الجمع بين المتنافيات - ومثال الشرط العادى ، نصب السلم بالنسبة لصعود السطح فإن الصعود لا يتحقق عادة إلا بالسلم ، فإن لم يوجد السلم لم يوجد الصعود عادة ، وكذلك غسل جزء من الرأس فإنه شرط فى تحقيق غسل الوجه ، والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه شرط فى تحقيق غسل الوجه - والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه لا ينفك عادة عن غسل جزء من الرأس ·

السبب : هـو ما يلزم من وجـوده وجـود المسبب ، ومن عدمه عدم المسبب - فالمسبب يؤثر بطرفى الوجود والعدم بخلاف الشرط فإنه يؤثر من جهة العدم فقط · وأقسام السبب ثلاثة لأن تأثيره فى المسبب إن كان من جهة الشرع فهو سبب شرعى وإن كان من جهة العقل فهو سبب عقلى وإن كان من جهة العادة فهو سبب عادى -

مثال السبب الشرعى دخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة ، وملك النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة - ومثال السبب العقلى ترك كل ما ينافى الصلاة فهو سبب من جهة أن ترك كل مناف للصلاة يقضى بوجود الصلاة وأن عدم الترك وذلك يكون بإتيان ما ينافى الصلاة يقضى بعدم الصلاة والعقل هو الذى يحكم بذلك فهو سبب عقلى - ومثال السبب العادى حز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب ٠

الركن : هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلاً فى الماهية - فهو يخالف السبب من حيث أن السبب خارج عن الماهية أما الركن فهو داخل فيها - ويتفق الركن مع السبب حيث أن كلا منهما يؤثر بطرفى الوجود والعدم ٠

وقد اتفق الأصوليون على أن وجوب الشىء إذا كان مقيدًا بشرط أو بسبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط ولا تحصيل السبب لكى يكون مكلفًا بذلك الشىء ، فلو قال الشارع مثلاً إن توضأت فقد أوجبت عليك الصلاة ، أو قال إن ملكت النصاب فقد أوجبت عليك الزكاة فلا يجب على المكلف تحصيل الوضوء ولا تحصيل ملك النصاب ليكون ذلك محققًا لإيجاب الصلاة والزكاة عليه ٠

واختلفوا إذا كان وجوب الشىء مطلقًا غير مقيد بشرط ولا سبب ولكن وجود هذا الشىء فى الخارج يتوقف على شرط أو سبب مثل الصلاة فإن وجودها فى الخارج صحيحة يتوقف على شروط صحتها من طهارة حدث وخبث واستقبال القبلة ، وستر العورة - ومثل الصوم فإن وجوده فى الخارج يتوقف على شروط صحته كترك الأكل نهارا مثلا ٠ ومثل الزكاة فإن وجودها يتوقف على فرز المال وغير ذلك فهل يكون الخطاب الذى دل على وجوب الشىء دالاً أيضًا على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشىء من حيث الوجود وهو ما يعرف بمقدمة الوجود أو لا يكون الخطاب دالاً على وجوبه وإنما يكون وجوبه مستفادًا من الدليل الذى دل عليه استقلالاً ومن هنا يعلم أن وجوب الشرط أو السبب متفق عليه لوجود ما يدل عليه استقلالاً وإنما الخلاف فى أن الدليل الذى دل على إيجاب الشىء يدل أيضًا على إيجاب ذلك الشرط أو السبب أو لا يدل عليه - اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب جمهور الأصوليين ومنهم البيضاوى وهو أن الخطاب

الدال على وجوب الشيء يدل أيضًا على وجوب ما يتوقف وجوده عليه مطلقًا - أى سواء كان سببًا أو شرطًا ، وسواء كان كل منهما شرعيًا أو عقليًا أو عاديًا - وبذلك يكون الخطاب دالا على شيئين - أحدهما بطريق المطابقة - وهو وجوب الشيء ، وثانيها بطريق الالتزام-وهو وجوب ما يتوقف ذلك الشيء عليه من حيث الوجود ، واشترطوا لذلك شرطًا هو أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدورًا للمكلف بحيث يستطيع فعله كله كما سبق فى الأمثلة .

فإن لم يكن مقدورًا له مثل إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف ، ووجوب الداعية على الفعل وهو العزم المصمم من المكلف عليه فلا خلاف فى أن الخطاب لا يدل على وجوبه ، لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف - وكل من هذين الأمرين ليس فعلاً له - أما إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف فواضح أنها ليست من فعل المكلف ولكن وجود الفعل منه يتوقف عليها ، لأنه لا يقع من المكلف الا ما أراده الله تعالى - وأما الداعية - وهى العزم المصمم على الفعل - فليست مخلوقة للمكلف ولا من فعله ، بل هى مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة للعبد لانتقل الكلام إليها من حيث أنها تقع فى وقت دون وقت فلابد لها من داعية وداعيتها كذلك تحتاج إلى داعية وهلم جرًا فيلزم التسلسل - وهو باطل - فكانت مخلوقة لله تعالى منعًا من التسلسل .

ومع كون الداعية مخلوقة لله تعالى وليست من فعل المكلف فإن الفعل يتوقف وجوده عليها لتكون مرجحة لحصول الفعل فى وقت دون وقت آخر ، وإلا لزم أن يكون حصول الفعل فى بعض الأوقات دون حصوله فى البعض الآخر ترجيحًا بلا مرجح وهو باطل .

وقد استدل جمهور الأصوليين على مدعاهم : بأن الخطاب الدال على ايجاب المشروط لو لم يكن دالاً كذلك على إيجاب الشرط للزم من ذلك واحد من أمور ثلاثة كلها باطلة وهى :

١ - أن يكون الايجاب خاصًا بالمشروط دون الشرط - ومقتضى هذا أن المشروط لا يجوز تركه والشرط يجوز تركه - ولا شك أن جواز ترك الشرط يقتضى إلى جواز ترك المشروط - لأن المشروط لا يفعل بدون شرطه وبذلك يكون المشروط

غير جائز الترك بمقتضى إيجاب الخطـاب له ، وجائز الترك بمقتضى عدم إيجاب الـشرط ، وهذا تناقض باطل ٠

٢ - جواز فعل المشروط بدون شرطه - لأن الشرط لم يتعرض له الخطاب - وفعل المشروط بدون الشرط باطل لأنه يجعل الشرط غير شرط ضرورة أن الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط وقد وجد المشروط بدونه فلا يكون شرطًا ٠

٣ - أن يكون الشخص مكلفًا بالإتيان بالفعل وقت انعدام الشرط ، لأن الخطاب ما دام لم يتعرض لإيجاب الشرط لم يكن الشرط له دخل فى التكليف بالفعل - والإتيان بالفعل وقت انعدام الشرط محال ولا قدرة للمكلف عليه ضرورة أن المشروط ينعدم عند انعدام شرطه ٠ فيكون التكليف بالفعل عند انعدام الشرط تكليفًا بالمحال ، والعلماء متفقون على أن التكليف بالمحال غير واقع ، وبذلك يتبين بطلان القول بأن الخطاب الدال على ايجاب المشروط لا يدل على إيجاب الشرط لما لزمه من الباطل فيكون الخطاب الدال على إيجاب المشروط دالاً كذلك على إيجاب الشرط ٠ وإذا دل الخطاب على إيجاب المشروط دل على ايجاب السبب من باب أولى - وذلك لأن ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه لأن الشرط يؤثر فيه من جهة الـعـدم فقط ٠ فإذا دل الخطاب على إيجاب ما يرتبط بالشيء من جهة واحدة دل على إيجاب ما ارتبط به من جهتين بطريق الأولى وبذلك يكون الخطاب الدال على إيجاب الشيء دالاً على إيجاب ما يتوقف عليه من سبب أو شرط وهو المطلوب ٠

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الأول : أن كون الخطاب دالاً على إيجاب المشروط فقط إنما يفيد أن الشرط غير مكلف به بواسطة هذا الخطاب وهذا لا يستلزم كون الشرط غير مكلف به رأسًا حتى يترتب على ذلك جوازًا تركه ويكون جواز تركه موجبًا لجواز ترك المشروط فإن من المتفق عليه أن الشرط واجب بدليل مستقل وحينئذ فلا يجوز ترك الشرط لكونه واجبًا كما لا يجوز ترك المشروط لوجوبه كذلك ٠

الثانى : أن جعل الخطاب موجبًا للمشروط فقط لا يقتضى بأن الشخص مكلف بإيقاع الفعل عند عدم الإتيان بالشرط لجواز أن يكون مكلفًا بإيقاع المشروط عند حصول شرطه لأن الشرطية معلومة من غير الخطاب الدال على إيجاب الشيء -

ولاشك أن التكليف إيقاع الفعل عند التلبس بالشرط ليس تكليفًا بالمحال ، لأن الفعل فى هذا الحالة مقدور للمكلف ·

وأجاب البيضاوى عن الوجه الثانى - بأن تقييد التكليف بإيقاع الفعل عند حصول الشرط خلاف الظاهر لأن الخطاب الدال على إيجاب الشىء مطلق باعتبار ظاهره - والمطلق يتحقق فى أى فرد من أفراده فتقييد التكليف وقت حصول الشرط خلاف الظاهر يحتاج إلى دليل - فما دام لم يوجد دليل يدل عليه يكون تقييد الخطاب به باطلاً ·

واعترض الخصم على هذا الجواب بأن إيجاب المقدمة بالخطاب الذى دل على ايجاب الشىء خلاف الظاهر أيضًا لأن الخطاب إنما دل على إيجاب الشىء فقط فحيث أوجبتم المقدمة بالخطاب الموجب للشىء تكونون قد أثبتم خلاف الظاهر فما هو جواب لكم هو جواب لنا ·

واجاب البيضاوى عن ذلك : بأن خلاف الظاهر : هو إثبات ما يقتضى الخطاب نفيه أو نفى ما يقتضى الخطاب إثباته ، وبذلك يكون إثبات شىء لم يتعرض الخطاب لنفيه ولا لإثباته لدليل يقتضى ذلك ليس من قبيل خلاف الظاهر - وإيجاب المقدمة من هذا القبيل لأن الخطاب لم يتعرض لنفى إيجابها ولا لإثباته فأثبتنا ايجابها بالدليل الذى أقمناه أما ما قلتموه من أن التكليف بالفعل مقيد بوقت حصول الشرط فهو إثبات لشىء اقتضى الخطاب نفيه لأن الخطاب مطلق والمطلق يقتضى تحقيق الماهية فى أى فرد من أفرادها فتقييد الخطاب ببعض الأزمنة دون البعض خلاف الظاهر وليس له دليل ·

واما الوجه الثانى : فلا جواب عليه اللهم إلا أن يلتزم الجمهور أن الشرط أو السبب لا دليل يدل على وجوبه الا الدليل الدال على ايجاب الشىء - وهذا التزام يكون باطلا - لأن الإجماع قائم على وجوب السبب أو الشرط بغير الدليل الذى دل إيجاب الشىء - وبذلك فالدليل لم يسلم للجمهور ·

المذهب الثانى : أن الخطاب الدال على إيجاب الشىء يدل على إيجاب السبب فقط سواء كان شرعيًا أو عقليًا أو عاديًا ولا يدل على إيجاب الشرط مطلقًا ·

ووجهتهم فى ذلك: أن ارتباط الشىء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه لما سبق من أن السبب يؤثر بطرفى الوجود والعدم والشرط يؤثر بطرف الوجود فقط فكان

الخطاب الدال على إيجاب الشيء دالاً على إيجاب ما ارتبط به ارتباطًا قويًا وهو السبب وغير دال على ما عداه ·

ويرد هذا : بأن الخطاب لا تعرض فيه للسبب ولا للشرط وإنما تعرض لإيجاب الشيء فقط - فالشرط والسبب متساويان بالنسبة للخطاب فإيجاب أحدهما به دون إيجاب الآخر ترجيح لأحد المتساويين بلا مرجح - وهو باطل ·

المذهب الثالث : أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء لا يدل على إيجاب ما يتوقف الشيء عليه سواء كان شرطًا أو سببًا وسواء كان كل منهما شرعيًا أو عقليًا أو عاديًا ·

ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الخطاب لم يتعرض لإيجاب الشرط ولا لإيجاب السبب وإنما تعرض لإيجاب الشيء فقط فلا دلالة على إيجاب غيره لا مطابقة ولا تضمنًا ولا التزامًا فإثبات إيجاب المقدمة به إثبات لشيء لم يقتضيه الخطاب فيكون باطلاً ·

المذهب الرابع : أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب ما يتوقف عليه إذا كان شرطًا شرعيًا ولا يدل على إيجاب غيره من السبب مطلقًا أو الشرط العقلى والعادى ، وهو لإمام الحرمين ·

ووجهته فى ذلك : أن الشرط الشرعى إنما عرفت شرطيته من الشارع فعدم إيجابه بالخطاب الموجب للمشروط يوجب غفلة المكلف عنه وعدم التفاته إليه وذلك لتركه وتركه يؤدى إلى بطلان المشروط ، فلزم من ذلك أن يكون الخطاب الموجب للمشروط موجبًا له حتى لا يغفل المكلف عنه - بخلاف الشرط العقلى والعادى · فإن كلا منهما قد عرفت شرطيته من غير الشرع وهو العقل والعادة - فعدم إيجابهما بالخطاب الموجب للمشروط لا يوجب المكلف عنهما لوجود المذكر له وهو العقل الذى لا يفارقه والعادة المتكررة المحيطة به ·

ويرد هذا بأنه منقوض بالسبب الشرعى فإنه إنما عرفت سببيته من الشرع - فكان مقتضى الدليل الذى أتيتم به أن يكون الخطاب الموجب للمسبب موجبًا له لنفس ما قلتموه فى الشرط - فحيث لم تقولوا بإيجاب السبب يكون دليلكم منقوضًا فلا يثبت ما تدعون ·

* * *

تنبيـــــــه

ما يتوقف عليه وجود الشيء قسمان :

القسم الأول : أن يتوقف عليه أصل وجوده إما من جهة الشرع أو من جهة العقل - فالأول مثل الطهارة بالنسبة للصلاة ، فإن الصلاة يتوقف وجودها فى الخارج صحيحة على الطهارة وهذا التوقف إنما هو من جهة الشرع لأن العقل لا دخل له فى ذلك . والثانى مثل قطع المسافة من المكان الذى يوجد فيه الشخص إلى مكة لأداء الحج - فإن أداء الحج يتوقف على قطع هذه المسافة ، وهذا التوقف معلوم من جهة العمل .

القسم الثانى : أن يتوقف عليه العلم بوجود الشيء ولا يتوقف عليه أصل وجوده مثل أن يترك المكلف صلاة معينة من الصلوات الخمس ثم ينسى عينها فلا يدرى أهى الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح ، فإن مثل هذا الشخص يكلف بأن يأتى بخمس صلوات حتى يخرج من العهدة بيقين .

فالواجب عليه صلاة واحدة وهى ما تركها ولكن العلم بحصولها يتوقف على إتيانه بالأربعة الباقية من الصلوات - فالأربعة يتوقف عليها الإتيان بالصلاة المتروكة من حيث العلم بها لا من حيث أصل وجودها لأن وجودها قد يحصل بأول صلاة يفعلها فإنه من الجائز أن تكون هى المتروكة .

وكذلك ستر بعض الركبة يتوقف عليه الواجب وهو ستر الفخذين لكونهما عورة ولكن ستر الفخذين لا يتوقف وجوده على ستر شيء من الركبة لأنه يمكن تحقيقه بدون ذلك فإن الفخذين منفصلان عن الركبة ولكن العلم بستر الفخذين يتوقف على ستر بعض الركبة فإنه مما لا شك فيه أن من ستر حتى وصل ستره إلى شيء من الركبة يكون قد ستر الفخذين قطعًا .

* * *

فروع على مقدمة الواجب - ذكرها البيضاوى

الفرع الأول : إذا اشتبهت الزوجة بالأجنبية بأن عقد الزوج على امرأة لم يرها ولم توصف له وصفًا يميزها عن غيرها ثم اختلطت بغيرها فإن الزوج يحرم عليه

وطؤهما معًا - إحداهما بطريق الأصالة - وهى الأجنبية وثانيتهما بطريق الاشتباه - وهى الزوجة وإنما فسر البيضاوى حرمتهما معًا بوجوب الكف عن وطئهما ، لأن بقاء الحرمة بدون تفسير لها بوجوب الكف يجعل هذا الفرع بعيدًا عن المقدمة ، لأننا نتكلم فى مقدمة الواجب من حيث أن ما توقف عليه الواجب يكون واجبًا - وما دام حكم هذا الفرع هو التحريم فلا يصح تفريعه على المقدمة ·

أما بعد تفسير حرمة وطئهما معًا بوجوب الكف عن وطئهما يكون التفريع على مقدمة الواجب ظاهرًا لأن الكف عن وطء الأجنبية واجب ولا يتحقق العلم بهذا الواجب إلا بالكف عن وطء الزوجة فكان الكف عن وطء الزوجة واجبًا لتوقف العلم بالواجب عليه ، وبذلك وجب الكف عن وطئهما معًا · أحدهما واجب أصلى وهو الكف عن وطء الأجنبية ، وثانيهما لتوقف الواجب عليه وهو الكف عن وطء الزوجـة ·

وإنما كان الكف عن وطء الأجنبية متوقفًا على الكف عن وطء الزوجة من حيث العلم به لا من حيث وجوده لأن وجود الكف عن الأجنبية قد يتحقق فى الخارج بدون الكف عن وطء الزوجة وذلك بأن يكون ما وطئها أولاً هى الزوجة - لكن العلم بالكف عن وطء الأجنبية لا يتحقق إلا بترك وطئهما معًا ·

الفرع الثانى : لو قال الزوج لزوجتيه أحداكما طالق ، ولا نية له فى واحدة معينة ، فقد اختلف الفقهاء فى ذلك على قولين ·

القول الأول : وهو للإمام الرازى أن الطلاق لا يقع على واحدة منهما ولذلك يباح له وطئهما معًا ، ووجهته فى ذلك أن لفظ الطلاق معين ، والمعين لا يقع إلا فى معين لأن غير المعين لا يصلح أن يكون محلا للمعين ، وما دام الزوج لم يعين لم يقع منه طلاق، وإنما وقع منه ما يصلح لأن يكون طلاقًا إذا صادف معينًا فبقيت الإباحة ·

واعترض على هذا القول : بأن محل الطلاق معين عند الله تعالى وهى من سيعينها الزوج للطلاق لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ، وجهل المطلقة إنما هو بالنسبة إلينا - وما دام محل الطلاق معينًا كان الطلاق واقعًا فى واحدة معينة فيحرم على الزوج وطؤهما معًا حتى يعين ·

وأجاب الإمام الرازى : بأن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه فيعلم ما حصل فى الماضى أنه حصل وما حصل فى الحال أنه حصل فيه ، وما سيحصل فى المستقبل

يعلمه أن سيكون ولا يعلمه أن حصل وإلا كان ذلك جهلا ، وهو على الله محال - وبناء على هذا فإن الله يعلم أن الزوج سيعين فى المستقبل فلانة للطلاق ولا يعلمها وقت تلفظ الزوجة بالطلاق أنها معينة - فيكون لفظ الطلاق عند صدوره واقعًا على عين معين فيكون لغوًا .

القول الثانى : وهو الذى اختاره البيضاوى أن الطلاق يقع على واحدة منهما لا بعينها والزوج مخير فى تحقيقها فى أى واحدة منهما فكل واحدة قبل الاختيار محتملة لأن تكون هى المطلقة فيحرم وطؤها وأن تكون غير المطلقة فيباح وطؤها ومن هنا وجب الكف عن وطئهما معًا حتى يعين الزوج المطلقة تغليبًا لجانب الحرمة على جانب الحل والإباحة لقوله ﷺ « وما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال » .

وأجاب : أصحاب هذا القول عما قاله الإمام الرازى من أن محل الطلاق غير معين ولفظ الطلاق معين ، وغير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين ولذلك لم يقع الطلاق على واحد منهما - بأن محل الطلاق معين بالنوع وهو الواحدة لا بعينها - والتعين بالنوع كاف فى أن يكون محلاً للمعين : ونظير ذلك أن الأشاعرة قالوا أن الوجوب قد تعلق بواحد مبهم من أمور معينة فى الواجب المخير ، وقالوا إن الواحد لا بعينه معين لأن أفراده محصورة فكذلك يقال هنا أن أحداهما لا بعينها معينة من حيث أن الأفراد محصورة فيكون الزوج مخيرًا فى تحقيقها فى أى واحدة شاء من هاتين الزوجتين وبذلك يكون الطلاق واقعًا منجزًا ويترتب على هذا أن واحدة لا بعينها يحرم وطؤها وواحدة لا بعينها يحل وطؤها ويكون الكف عن وطئهما معًا واجبًا لتغليب جانب الحرمة على جانب الإباحة للحديث السابق .

وسواء جرينا على القول الأول وهو إباحة وطئهما معًا لأن الطلاق لم يقع ، أو جرينا على القول الثانى وهو حرمة وطئهما معًا حتى يعين الزوج من يقع عليها الطلاق فلا يصح أن يكون هذا الفرع مبنيًا على مقدمة الواجب - أما على القول الأول فظاهر لأن الإباحة غير الوجوب - وأما على القول الثانى فإنه بعد تأويل حرمة وطئهما معًا بوجوب الكف عن وطئهما فلا يصح كذلك أن يكون هذا مبنيا على مقدمة الواجب لأن أحد الواجبين لابد أن يكون واجبًا باعتبار ذاته والثانى منهما يكون الواجب الأصلى متوقفًا عليه حتى يحكم عليه بأنه واجب لأن ما لا يتم

الواجب إلا به يكون واجبًا وما معنا ليس من هذا القبيل لأن المرأتين متساويتان فى وجوب الكف عن وطئهما فليس وجوب الكف عن وطء إحداهما أصلاً ، ووجوب الكف عن وطء الثانية مما يتوقف عليه الواجب الأصلى بل كل من المرأتين يحتمل أن تكون هى المطلقة فيجب الكف عن وطئها ، وأن تكون غير المطلقة فلا يجب الكف عن وطئها كما سبق تحقيقه .

ولو أريد التفريع على المقدمة فى جانب الطلاق لقيل لو طلق الزوج إحدى زوجتيه على التعيين بأن طلق زينبًا مثلا ولكنه نسى فصار لا يدرى أهى زينب أو فاطمة فإنه يجب الكف عن وطئهما معًا حتى يتبين له الأمر لأن الكف عن وطء المطلقة واجب ولا يتحقق العلم بهذا الواجب إلا بالكف عن وطء غير المطلقة فكان الكف عن وطئهما معًا واجبًا أحدهما بطريق الأصالة وهو الكف عن وطء المطلقة ، وثانيهما بطريق الاشتباه وهو الكف عن غير المطلقة .

ولكن بعد هذا التصحيح يكون الفرع مكررًا مع الفرع الأول لأن غير المطلقة زوجة والمطلقة أجنبية فيصير هكذا لو اشتبهت الزوجة بالأجنبية حرمتا معًا وهذا هو عين الفرع الأول – فكان الأولى ترك الفرع الثانى .

الفرع الثالث : زاد على الواجب الذى لا يقدر بقدر معين كمسح الرأس لا يكون واجبًا .

وحاصل الكلام فى هذا الفرع أن الواجب إما أن يكون مقدرًا بقدر معين مثل غسل الوجه ، وغسل الرجلين ، وغسل اليدين إلى المرفقين ، أو يكون غير مقدر بقدر معين ، مثل مسح الرأس عند الشافعية ، والطمأنينة فى الركوع أو السجود .

فالواجب المقدر بقدر معين إذا توقف وجوده أو العلم بوجوده على شىء يكون ما توقف عليه واجبًا اتفاقًا من باب ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا .

أما الواجب الذى لم يقدر بقدر معين ، مثل مسح الرأس على رأى الشافعية ، والطمأنينة فى الركوع أو السجود فقد اختلف العلماء فيما زاد فيه عن الواجب على قولين .

القول الأول : أن هذا الزائد يكون واجبًا – لأن الواجب قد تأدى بالكل فيكون سقوط الواجب منسوبًا إلى فعل الكل فنسبة سقوط الواجب إلى البعض دون البعض يكون ترجيحًا بلا مرجح ، وبما أن الكل من حيث هو كل لا يجوز تركه إذن تكون

حقيقة الواجب منطبقة على الزائد فيكون الزائد واجبًا وهذا إنما يظهر حيث أتى المكلف بالواجب والزائد عند دفعة واحدة كما إذا مسح ربع الرأس عند الشافعية دفعة واحدة وكان الواجب مما يتأتى دفعة واحدة كالمثال السابق أما أذا مسح بعض الرأس أولاً ومسح البعض الآخر ثانيًا أو كان الواجب مما يتأتى فعله شيئًا فشيئًا كالطمأنينة فلا يوصف الزائد بأنه قد تأدى به الواجب بل يقال أن الواجب قد تأدى بما فعل أولا وحينئذ لا يكون الزائد واجبًا لأنه يجوز تركه والواجب لا يجوز تركه ٠

القول الثانى : أن الزائد على الواجب الذى لا يقدر معين لا يكون واجبا لأنه يجوز تركه ولو كان واجبًا لما جاز تركه - وهذا القول هو الذى اختاره البيضاوى وجعل هذا الفرع مبنيًا على مقدمة الواجب - ووجه تفريع هذا الفرع على المقدمة أن قول العلماء ما يتوقف عليه الواجب من حيث وجوبه يكون واجبًا - له منطوق وله مفهوم ٠ فمنطوقه : وجوب ما يتوقف الواجب عليه ، ومفهومه عدم وجوب ما لا يتوقف الواجب عليه ٠

وحيث أن الزائد على الواجب الذى لا يقدر بقدر معين لا يتوقف عليه الواجب لا من حيث أصل وجوده ولا من حيث العلم بوجوده فلا يكون واجبًا ويكون هذا تفريعًا على مفهوم القاعدة لا على منطوقها ٠

* * *

المسألة الخامسة

فى الحكم الخامس - هو إيجاب الشىء

يستلزم حرمة ضده - وتعرف بمسألة الأمر بالشىء نهى عن ضده

اختلف الكاتبون فى هذه المسألة فى التعبير عن المراد منها فعبر أكثرهم بقوله : الأمر بالشىء نهى عن ضده ، أو يستلزم النهى عن ضده - وعبر البيضاوى بقوله : وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه ٠

والتعبيران يختلفان من وجوه :

الوجه الأول : أن الأمر بصيغته المعلومة وهى « إفعل » يفيد الوجوب عند عدم القرينة الصارفة عن الوجوب ويفيد الندب عند وجوب القرينة الصارفة عن الوجوب إلى الندب ، وقد وردت الصيغة بالأمرين - ولا شك أن مفوت الواجب يكون

محرمًا ، ومفوت المندوب يكون مكروهًا وبذلك يكون التعبير بالأمر شاملاً للوجوب والندب والتعبير بالنهى شاملاً الكراهة والتحريم فيكون الأمر بالشىء مفيدًا لتحريم الضد إن كان الأمر للوجوب ومفيدًا لكراهة الضد إن كان الأمر للندب ويكون قولهم الأمر بالشىء نهى عن ضده مفيدًا لحكم النوعين .

أما الوجوب فإنه غير متناول للندب وحينئذ يكون قول القائل وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه غير مبين لحكم النقيض فى الندب فيكون التعبير بالوجوب قاصرًا .

الوجه الثانى : أن الوجب كما يستفاد من صيغة الطلب وهى « إفعل » يستفاد من غيرها كالقياس وفعل الرسول ﷺ فقول البيضاوى وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه فيه بيان لحكم النقيض فى الوجوب مطلقًا سواء لتستفيد من الصيغة أو من غيرها أما قول غيره الأمر بالشىء يستلزم حرمة ضده فليس فيه بيان لحكم الضد فى الوجوب المستفاد من غير الصيغة كالقياس أو فعل الرسول ﷺ لأن الأمر خاص بصيغة الطلب ولا يستعمل فى غيرها إلا مجازًا .

الوجه الثالث : أن الضد مغاير للنقيض ، لأن النقيض ينافى الشىء باعتبار ذاته أما الضد فإنه ينافية باعتبار أنه يحقق المنافى وهو النقيض - وبالجملة فالنقيضان هما الأمران اللذان أحدهما وجودى والآخر عدمى لا يجتمعان ولا يرتفعان مثل الوجود وعدم الوجود والقعود وعدم القعود أما الضدان فهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان مثل البياض والسواد فإنهما لا يجتمعان فى شىء واحد فى وقت واحد ولكنهما قد يرتفعان ويأتى بدلهما ألوان الصفرة أو الحمرة .

وقد يكون الضد مساويًا إذا كان النقيض ليس له ما يحققه إلا ضد واحد مثل الحركة والسكون فإن السكون يساوى عدم الحركة لأن عدم الحركة لا يتحقق إلا فى السكون وعندئذ فلا يرتفعان ولا يجتمعان فلا تجتمع حركة وسكون فى وقت واحد فى شىء واحد ولا ترتفع الحركة والسكون عن شىء واحد فى وقت واحد بل لابد أن يكون الشىء متحركًا أو ساكنًا .

وإذا غلم أن الضد يغاير النقيض - علم أن الواجب له ضد ، وله نقيض وأن الضد مغاير للنقيض فضد الواجب هو الأمر الوجودى المنافى له الذى لا يمكن تحقيق الواجب معه - ونقيضه هو تركه وعدم فعله .

فمثلاً ضد الصلاة هو الأكل أو الشرب أو النوم لأن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة مناف لها ولا توجد الصلاة معه أما نقيضهما فهو تركها وعدم الإتيان بها .

ومن المتفق عليه أن نقيض الواجب منهـى عنه لأن الأمر بالشىء يدل على شيئين ، أحدهما طلبه وثانيهما المنع من تركه والمنع من الترك هو النهى عن الترك - والترك هو النقيض - فيكون النقيض منهيًا عنه - ولذلك يعرفون الوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك - أما الضد فلم يتعرض الوجوب له ولذلك كان موضع الخلاف بين العلماء كما سيأتى تحقيقه .

فالتعبير بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده فيه تصريح بمحل النزاع وهو الضد ، وفيه إشعار بأن النقيض ليس موضع خلاف بل هو منهى عنه اتفاقًا .

أما التعبير بالنقيض ففيه إشعار بأن النقيض موضع خلاف كالضد وإن من العلماء من يقول أن الأمر بالشىء ليس دالاً على النهى عن نقيضه وهو بعيد لما سبق من أن المنع من النقيض جزء من الوجوب - ولا شك أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن .

ومهما يكن من شىء فإن العلماء قد اختلفوا فى الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا وهو المعروف بالايجاب هل يدل على حرمة الضد بطريق الالتزام أو لا يدل عليه أصلاً لا تضمنًا ولا التزامًا ، فذهب جمهور الأشاعرة وبعض المعتزلة إلى أن الخطاب يدل على حرمة الضد بطريق الالتزام .

وقال جمهور المعتزلة وكثير من الشافعية أن الخطاب الدال على الوجوب لا يدل على حرمة الضد لا بطريق التضمن ولا بطريق الالتزام .

استدل جمهور الأشاعرة بأن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك فالمنع من الترك جزء من الإيجاب وهو منهى عنه بطريق التضمن ولا شك أن الترك إنما يتحقق بفعل ضد من أضداد المأمور به التى لا يمكن وجوده معه وما دام الترك منهيًا عنه يكون المحقق له وهو الضد منهيًا عنه بطريق الالتزام وبذلك يكون الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا دالاً على حرمة الضد بطريق الالتزام وهو المطلوب .

واستدل جمهور المعتزلة ومن معهم بأن الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا لو دل على حرمة الضد لكان الآمر متعقلاً للضد ومتصوراً له حتى يحكم بحركته ضرورة أن الحكم على الشىء فرع عن تصوره لكن تصور الأمر للضد وتعقله له باطل فإن

الآمر قد يأمر بالشىء مع كونه غاقلاً عن الضد الذى يفوته وغير متنبه إليه وبذلك فلا يكون الخطاب دالاً على حرمة الضد بأى نوع من أنواع الدلالة ، وهو ما ندعيه ·

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم غفلة الأمر بالشىء عن تصور الضد وتعقله له لأن الآمر هو الله تعالى عالم بكل شىء لا تخفى عليه خافية ·

الوجه الثانى : أن هذا الدليل منقوض بإيجاب المقدمة فقد قلتم معشر المعتزلة أن الخطاب الدال على إيجاب الشىء يدل أيضًا على إيجاب ما يتوقف عليه بطريق الالتزام مع أن الآمر بالشىء قد يأمر به مع كونه غافلا عما يتوقف عليه فكيف يحكم عليه بإيجابه مع أن الحكم على الشىء فرع عن تصوره فما هو جوابكم فهو جواب لـنـا ·

* * *

ملاحظتان

الملاحظة الأولى : ترك الفعل يتحقق بالاشتغال بأى ضد من الأضداد الوجودية المفوتة للفعل أما حصول الفعل فإنه يتوقف على ترك جميع الأضداد المنافية له فمثلاً ترك الصلاة يتحقق بالاشتغال بالأكل أو الشرب أو النوم ولكن الإتيان بالصلاة يتوقف على ترك هذه الأمور الثلاثة وغيرها مما يتنافى مع الصلاة ·

ومن هنا قال العلماء أن إيجاب الشىء يقتضى حرمة جميع الأضداد المنافية له وقالوا أن النهى عن الشىء يقتضى وجوب الاشتغال بأى ضد من الأضداد الوجودية ولا يقتضى وجوب جميع الأضداد ·

الملاحظة الثانية : قال القاضى عبد الوهاب أن وجوب الشىء إنما يقتضى النهى عن الضد إذا كان الوجوب مضيقًا ووجهته فى ذلك أن الضد متى كان منهيًا عنه وقت الأمر بالفعل كان الاشتغال بالفعل مطلوبًا على الفور لأن النهى يقتضى الفور ، والنهى متعلق بجميع الأضداد المفوتة للفعل وذلك لا يكون إلا بالاشتغال بالفعل وهذا لا يتحقق إلا فى الواجب المضيق ·

وجمهور العلماء يقولون أن وجوب الشىء يقتضى النهى عن الضد مطلقًا ولو كان الوجوب موسعًا لأن ضد الفعل فى الواجب الموسع هو المفوت للفعل فى جميع

الوقت فيكون المنهى عنه هو الاشتغال بالضد فى جميع الوقت وذلك لا يوجب الفعل على الفور ٠

* * *

ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية

تظهر ثمرة الخلاف فى المسألة السابقة من الفروع الفقهية فيمن قال لزوجته : إن خالفت نهيى فأنت طالق ثم أمرها بالقيام فقال لها قومى فقعدت فمن قال أن الأمر بالشيء يدل على النهى عن ضده يقول : أن قوله قومى فيه نهى عن القعود فإذا قعدت تكون قد خالفت نهيه فيقع عليها الطلاق لحصول المعلق عليه وهو مخالفة النهى ٠

ومن قال أن الأمر بالشيء لا يدل على النهى عن ضده يقول لا يقع عليه الطلاق لأن قوله قومى ليس فيه إلا أمرها بالقيام ولا تعرض له للنهى عن القعود فقعودها لا يعتبر مخالفة للنهى بل يكون مخالفة لأمر والطلاق إنما علق على مخالفة النهى ولم يعلق على مخالفة الأمر ٠

* * *

المسألة السادسة – فى الحكم السادس
وهو إذا نسخ الوجوب بقى الجواز

الجواز يطلق بإطلاقات ثلاثة :

الأطلاق الأول : الإذن فى الفعل – وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكامًا أربعة ٠

هى الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والكراهية ٠

الإطلاق الثانى : الإذن فى الفعل والترك وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكامًا ثلاثة :

هى الندب ، والإباحة ، والكراهة ٠

الإطلاق الثالث : التخيير بين الفعل والتركِ على السواء وهو بهذا الإطلاق لا يشمل إلا الإباحة ٠

والوجوب سبق أننا عرفناه بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك ٠ ولا شك أن

الفعل متى كان مطلوبًا صح أن يحكم عليه بأنه مأذون فيه كما يصح أن يقال أنه لا حرج فيه ، ومن هنا صح تعريف الوجــوب بأنه - الأذن فى الفعل مع المنع من الترك - كما صح تعريفه بأنه ، عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك ، ويكون الوجوب له تعريفات ثلاثة كلها مقبولة .

فالوجوب حقيقة مركبة من جزءين هما فى التعريف الأخير عدم الحرج فى الفعل والحرج فى الترك ، ولا شك أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزءيه كما يرتفع بارتفاع كل الأجزاء .

ومن هنا صح أن يقال أن نسخ الوجوب يتحقق بارتفاع الحرج فى الترك كما يتحقق بارتفاع الجزءين معًا وهما عدم الحرج فى الفعل ، والحرج فى الترك .

ولا شك أن الحرج فى الترك نقيض لعدم الحرج فى الترك ، والنقيضان لا يرتفعان كما لا يجتمعان ، فإذا نسخ الوجوب بارتفاع الحرج فى الترك حل محله عدم الحرج فى الترك لأنه نقيض له والنقيضان لا يرتفعان .

وتكون الحقيقة الباقية بعد رفع الحرج فى الترك هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك - وهذه الحقيقة هى الجواز بالإطلاق الثانى فهى شاملة لأحكام ثلاثة هى الندب ، والإباحة ، والكراهة .

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا نسخ الشارع وجوب الفعل بدليل لم يتعرض للحكم المنسوخ بعد نسخه بأن قال الشارع نسخت وجوب الفعل ، أو قال رفعت الحرج فى الترك عنكم فهل يبقى الجواز بالإطلاق الثانى ، وهو عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك ويكون عدم الحرج فى الفعل مستفادًا من دليل الوجوب لأنه كان يدل عليه والناسخ لم يرفعه وإنما رفع الحرج فى الترك - ويكون عدم الحرج فى الترك مستفادًا من الدليل الناسخ لأنه لما رفع الحرج فى الترك اقتضى ذلك أن يحل محله عدم الحرج فى الترك لأنه نقيضه - والنقيضان لا يرتفعان ، وبذلك يكون الفعل بعد نسخه صالحًا لأن يكون مندوبًا ، أو أن يكون مباحًا أو أن يكون مكروهًا - ويكون المعين لأحدهما بخصوصه هو دليل آخر .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بالإطلاق الثانى وإنما يبقى الجواز بالإطلاق الثالث ، وهو التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو المعروف بالإباحة .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز وإنما يبقى الندب .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز ، بل يعود الفعل بعد نسخ وجوبه إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان قبل الوجوب مندوبًا فهو مندوب ، وإن كان قبل الوجوب مباحًا فهو مباحًا ، وإن كان قبل الوجوب محرمًا فهو محرم وإن كان قبل الوجوب مكروهًا فهو مكروه ٠

اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب جمهور الأصوليين وهو إذا نسخ الوجوب بقى الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل ، وعدم الحرج فى الترك ويكون الفعل بعد نسخ وجوبه صالحًا لأن يكون مندوبًا ، أو مباحًا - وخصوص أحدهما يعرف بالدليل ٠

ووجهتهم فى ذلك : أن الدليل الذى دل على وجوب الفعل قد دل على شيئين - أحدهما - عدم الحرج فى الفعل - وثانيهما - الحرج فى الترك ، والدليل الذى نسخ الوجوب لم يتعرض لعدم الحرج فى الفعل وإنما تعرض لنسخ الوجوب فقط - ونسخ الوجوب يتحقق برفع الحرج فى الترك - فلا يزال الوجوب بعد النسخ دالاً على عدم الحرج فى الفعل - والناسخ لما رفع الحرج فى الترك اقتضى ثبوت نقيضه وهو عدم الحرج فى الترك لأن النقيضين لا يرتفعان ، وبذلك يكون عدم الحرج فى العمل مستفادًا من دليل الوجوب ، وعدم الحرج فى الترك مستفادًا من الناسخ وتكون الحقيقة الباقية بعد النسخ هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك ويكون الفعل صالحًا للأحكام الثلاثة وهو ما ندعيه ٠

المذهب الثانى : أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو المعروف بالإباحة ٠

ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك وما دام الوجوب قد نسخ فقد ارتفع طلب الفعل كما ارتفع المنع من تركه وأصبح دليل الوجوب غير دال على واحد منهما فيكون المكلف مخيرًا بين الفعل والترك - وهذا هو الإباحة ٠

المذهب الثالث : إذا نسخ الوجوب بقى الندب فيترجح الفعل على الترك ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك ، فالدليل الموجب للفعل دل على الشيئين - هما طلب الفعل ، والمنع من الترك فلا يزال الدليل دالاً على طلب الفعل - والذى يطلب فعله بعد الواجب هو المندوب فقط

لأن المباح لا طلب فيه والمكروه إنما يطلب تركه لا فعله ، وبذلك يكون الحكم الباقى بعد نسخ الوجوب هو الندب فقط وهو ما ندعيه .

المذهب الرابع : وهو لحجة الإسلام الغزالى أن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز بل يعود الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان الفعل قبل الوجوب محرمًا كان محرمًا وإن كان مندوبًا أو مباحًا أو مكروهًا أخذ الحكم الذى كان عليه قبل الوجوب .

وحجته : فى ذلك أن الوجوب حقيقة مركبة من جنس هو عدم الحرج فى الفعل ومن فصل هو الحرج فى الترك - وقد نص ابن سينا على أن الجنس يتقوم بالفصل ويوجده بوجوده بمعنى أن الفصل يكون علة للحصة المعينة من الجنس المتحققة فى النوع .

ومما لا شك فيه أن ذهاب العلة يقتضى بذهاب المعلول فيكون رفع الفعل رفعًا للجنس فإذا ارتفع الوجوب بارتفاع فصله وهو الحرج فى الترك فقد ارتفع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل وبذلك فلا يكون الخطاب الدال على الوجوب دالاً على عدم الحرج فى الفعل لعدم بقائه بعد النسخ .

ومتى ارتفع الوجوب ولم يوجد دليل يدل على حكم معين فى الفعل رجع الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب ، وهو ما ندعيه .

ونوقش هذا الدليل من وجهين .

الوجه الأول : أننا نسلم أن الفصل علة للجنس ولكن ذلك فى غير الأحكام الشرعية وأما الأحكام الشرعية فلا يصح أن يكون أحدهما علة فى الآخر ضرورة أن العلة من شأنها أن تتقدم على المعلول ، والأحكام الشرعية لا يتحقق فيها ذلك لأنها قديمة فلا تقدم لبعضها على البعض الآخر حتى يكون المتقدم علة للمتأخر .

الوجه الثانى : سلمنا أن الفصل علة فى الجنس وأن ذلك يجرى فى الأحكام الشرعية كما يجرى فى غيرها ولكن لا نسلم أن رفع الفصل يوجب رفع الجنس مطلقًا بل نقول أن رفع الفصل إنما يقضى برفع الجنس إذا لم يكن للجنس إلا فصل واحد أما إذا كان للجنس فصول متعددة كل منها يحقق نوعًا خاصًا من أنواع الجنس فإن رفع الفصل المعين لا يقضى برفع الجنس بل يكون الجنس باقيًا لوجود فصل آخر ويتحقق بها معًا نوع آخر غير النوع الأول الذى نسخ - وما معنا من هذا القبيل فإن الفصل

الذى رفع وهو الحرج فى الترك كان يحقق مع الجنس الذى هو عدم الحرج فى الفعل نوعًا خاصًا هو الوجوب - فإذا رفع الفصل وهو الحرج فى الترك فقد حل محله فصل آخر نقيض الفصل الأول وهو عدم الحرج فى الترك - وهذا الفصل الأخير يحقق مع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل حقيقة أخرى غير الحقيقة المنسوخة وتلك هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وتكون هذه الحقيقة شاملة للندب ، والإباحة والكراهة ، فالقول بأن الجنس قد ارتفع بارتفاع الفصل غير صحيح لأن الجنس لا يزال باقيًا لوجود علة أخرى وهى الفصل الثانى وهو عدم الحرج فى الترك .

اجاب الغزالى عن المناقشة الأولى : بأن الأحكام الشرعية حادثة لأنه قد أخذ فيها التعلق بأفعال المكلفين ، والتعلق حادث فتكون الأحكام حادثة وحينئذ فلا مانع من جعل بعضها علة فى الآخر .

وأجاب : عن المناقشة الثانية بأن الحصة من الجنس التى كانت محققة للوجوب مع الفصل قد ارتفعت قطعًا . أما الحصة التى وجدت - من الجنس بواسطة الفصل الذى حل محل الفصل الذى نسخ - وهى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك فهى حصة أخرى لها علة أخرى ولا علاقة لدليل الوجوب بها فقولكم أن دليل الوجوب دال عليها غير صحيح لأنها لم تكن موجودة قبل الفسخ .

وأجاب الجمهور عن هذا ، بأن عدم الحرج فى الفعل الذى كان محققًا للوجوب قبل النسخ هو بعينه عدم الحرج فى الفعل الباقى بعد النسخ ، أما القول بأن الباقى حصة أخرى من الجنس غير الحصة التى كانت موجودة فى الوجوب فهو تدقيق للفلاسفة لا ينظر إليه .

* * *

تنبيـــــه

علم مما تقدم أن محل الخلاف إنما هو فيما إذا نسخ الوجوب بدليل لم يبين فيه حكم الفعل بعد نسخه أما إذا تعرض الناسخ للحكم بأن قال الشارع نسخت الوجوب وجعلت الفعل محرمًا أو مندوبًا أو مكروهًا أو مباحًا فلا يكون ذلك من محل الخلاف بل الكل يقول أن الفعل يأخذ الحكم الذى أثبته الدليل .

وعلم كذلك أيضًا أن الجواز الذى وقع فيه النزاع بين الجمهور والغزالى هو

الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وليس هو الجواز بمعنى الإباحة ٠

وتظهر ثمرة الخلاف بين الغزالى وغيره من المخالفين فيما إذا كان الفعل قبل الوجوب محرمًا ثم نسخ وجوبه فعلى رأى الغزالى لا يجوز الإقدام عليه لأنه محرم وعلى رأى غيره من المخالفين يجوز الإقدام عليه لأنه لا حرمة فيه ٠

* * *

فروع فقهية على المسألة

ذكر الأصوليون للمسألة السابقة فروعًا فقهية كثيرة وسنكتفى منها بما ذكره الأسنوى ٠ قال الأسنوى وفائدة الخلاف من المسألة تظهر فيما إذا وجد ما ينافى الخصوص ولا ينافى العموم فهل يكون العموم باقيًا أو يرتفع العموم بارتفاع الخصوص من ذلك ٠

أولاً : لو أحرم شخص بالظهر قبل دخول الوقت فلا شك أن الصلاة لا تنعقد فرضًا لوجود المنافى للفرض وهو عدم دخول الوقت - وهل تنعقد نفلاً أو لا تنعقد - فى ذلك الخلاف المتقدم فعلى رأى الغزالى لا تنعقد نفلاً ولا فرضًا ، وعلى رأى غيره تنعقد نفلاً ٠

وثانيا : لو اشترى شخص سلعة من شخص آخر وأحال المشترى البائع بالثمن على شخص آخر مدين للمشترى ليأخذ منه الثمن فوجد المشترى بالسلعة عيبًا يوجب ردها بطلب الحوالة لأن البائع لا يستحق شيئًا عند المشترى ، ولكن هل يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشترى لأن الحوالة اقتضت الإذن بالقبض ، أو لا يجوز له ذلك لأن الإذن فى القبض قد زال بزوال الحوالة ، فى ذلك الخلاف المتقدم ٠

* * *

المسألة السابعة - في الحكم السابع
وهو أن الواجب لا يجوز تركه

الوجوب هو طلب الفعل مع منع من الترك ٠ فالمنع من الترك جزء من حقيقة الوجوب فلا يوجد الوجوب بدونه ، ومن هنا كان الواجب ، وهو ما تعلق به الوجوب غير جائز الترك وإلا لما كان واجبًا ٠

فعدم جواز ترك الواجب أمر لا ينبغى أن يكون موضع خلاف بين العلماء - ولكن وجد فى كلام بعض الفقهاء والأصوليين ما يشعر بأن بعض الواجبات يجوز تركها وهؤلاء فريقان .

الفريق الأول : الكعبى وأتباعه ، والفريق الثانى جماعة من الفقهاء ، أما الكعبى فقد قال : فعل المباح ترك الحرام ، وترك الحرام واجب - ففعل المباح واجب ، ثم قال المباح واجب ، والمباح يجوز تركه - فبعض الواجب يجوز تركه .

ثم استدل الكعبى على أن فعل المباح ترك الحرام : بأن ما من مباح إلا ويتحقق به ترك الحرام فالسكون مثلا مباح ويتحقق به ترك القتل والسكوت مباح ويتحقق به ترك الغيبة والنميمة ، والنوم مباح ويتحقق به ترك السرقة وهلم جرا فكل مباح يحقق ترك حرام - ولا شك أن ترك الحرام واجب وبذلك يثبت أن فعل المباح واجب ، ثم أخذ هذه النتيجة وضم إليها مقدمة أخرى فكانت نتيجة هذا القياس بعض الواجب يجوز تركه - قال فى القياس وهو من الشكل الثالث : فعل المباح واجب ، والمباح يجوز تركه فبعض الواجب يجوز تركه .

أما أن فعل المباح واجب فهى نتيجة لقياس برهن على مقدمته فلا تحتاج إلى دليل .

وأما أن المباح يجوز تركه فهى قضية مسلمة لأن المباح هو ما جاز فعله وتركه ، وبذلك تكون النتيجة أن بعض الواجب يجوز تركه .

وأجاب الجمهور : عن كلام الكعبى بمنع قوله المباح ترك الحرام لأن المباح ليس عين ترك الحرام . بل هو شىء يتحقق به ترك الحرام - فإن ترك الحرام كما يتحقق بالمباح يتحقق كذلك بالمكروه وبالواجب والمندرب - فترك الحرام أعم من المباح - والأعم غير الأخص - وحينئذ يجب أن يكون تقدير الكلام على الوجه الآتى :

المباح يتحقق به ترك الحرام - وما يتحقق به ترك الحرام يكون واجبًا فتكون النتيجة أن المباح إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجبًا - ونحن نسلم ذلك ولكن نقول أن المباح لا خصوصية له فإن المكروه إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجبًا والمندوب إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجبًا بل إن الواجب إذا تحقق به ترك الحرام فإنه يتأكد وجوبه ، فتخصيص المباح بما يقوله الكعبى تخصيص لا وجه له .

وبعد تصحيح كلام الكعبى على الوجه السابق يكون القياس الذى أتى به من

الشكل الثالث حاصله : المباح الذى يتحقق به ترك الحرام واجب والمباح يجوز تركه- وعندئذ يوجه إلى الكعبى سؤال استفسار يقصد به تحرير المراد من المباح الذى وقع موضوعًا فى المقدمة الثانيه أهو المباح الذى جعل موضوعًا فى القضية الأولى ؟ وهو المباح الذى يتحقق به ترك الحرام ، أم هل المباح من حيث هو ؟

فإن كان المراد به المباح الذى أخذ فى المقدمة الأولى قلنا له أن هذا المباح لا يجوز تركه مطلقًا بل يجوز تركه إلى بدله مما يتحقق به ترك الحرام فهو واجب مخير، والواجب المخير يجوز تركه من بعض الوجوه ولا يجوز تركه مطلقًا وبذلك يكون الترك للمباح الذى يتحقق به الواجب من بعض الوجوه لا ينافى أنه واجب .

وإن كان المراد به المباح من حيث ذاته وليس المراد به المباح الذى أخذ فى المقدمة الأولى قلنا له أن الحد الوسط وهو المكرر فى القياس ليس متحد المعنى فى الوضعين فلا يكون القياس منتجًا لأن شرط القياس أن يكون المكرر بمعنى واحد فى المقدمتين وبذلك فالقياس لا ينتج أن بعض الواجب يجوز تركه .

وبهذا ظهر أن كلام الكعبى يرجع إلى كلام الجمهور لأن المباح عنده يكون من قبيل الواجب المخير - والواجب المخير يجوز تركه إلى غيره ولا يجوز تركه مطلقًا - أى بالنسبة لجميع أفراده .

وأما الفقهاء فقالوا : أن بعض الواجب يجوز تركه وقد استدلوا على ذلك بأن صوم رمضان واجب على المسافر والمريض والحائض لأمرين :

أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب الصوم لقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ .

وثانيهما : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم من الأيام ، ووجوب القضاء مشعر بوجوب الأداء لأنه بدل عنه - ومع وجوب الصوم على هؤلاء الثلاثة فإنه يجوز لهم تركه اتفاقًا بل الحائض يجب عليها الترك وبهذا ثبت أن بعض الواجب قد جاز تركه وهو ما ندعيه .

وأجاب البيضاوى عن هذا ، بأن الصوم لم يجب على هؤلاء لأن المقتضى للوجوب وإن كان قائمًا وهو شهود الشهر إلا أن المانع من الوجوب موجود وهو السفر والمرض والحيض ومعلوم أن المقتضى لا يؤثر إلا عند انتفاء المانع وحيث كان المانع من الوجوب موجودًا كان الصوم غير واجب عليهم ولذلك جاز لهم تركه .

وأما وجوب القضاء عليهم بقدر ما فاتهم فلا يدل على وجوب الأداء لأن وجوب القضاء ليس تابعًا لوجوب الأداء وإنما هو تابع لسبب الوجوب فقط وإن لم يكن الأداء واجبًا - ألا ترى أن النائم إذا استغرق وقت الصلاة بالنوم وجب عليه القضاء مع أن الأداء لم يكن واجبًا عليه ضرورة أن الأداء مع النوم متعذر عقلاً .

ومما تقدم يعلم أن الأصولين يجعلون الأعذار السابقة وهى السفر والمرض والحيض مانعة من الوجوب ولذلك يقولون أن الوجوب لم يتوجه إلى هؤلاء الثلاثة .

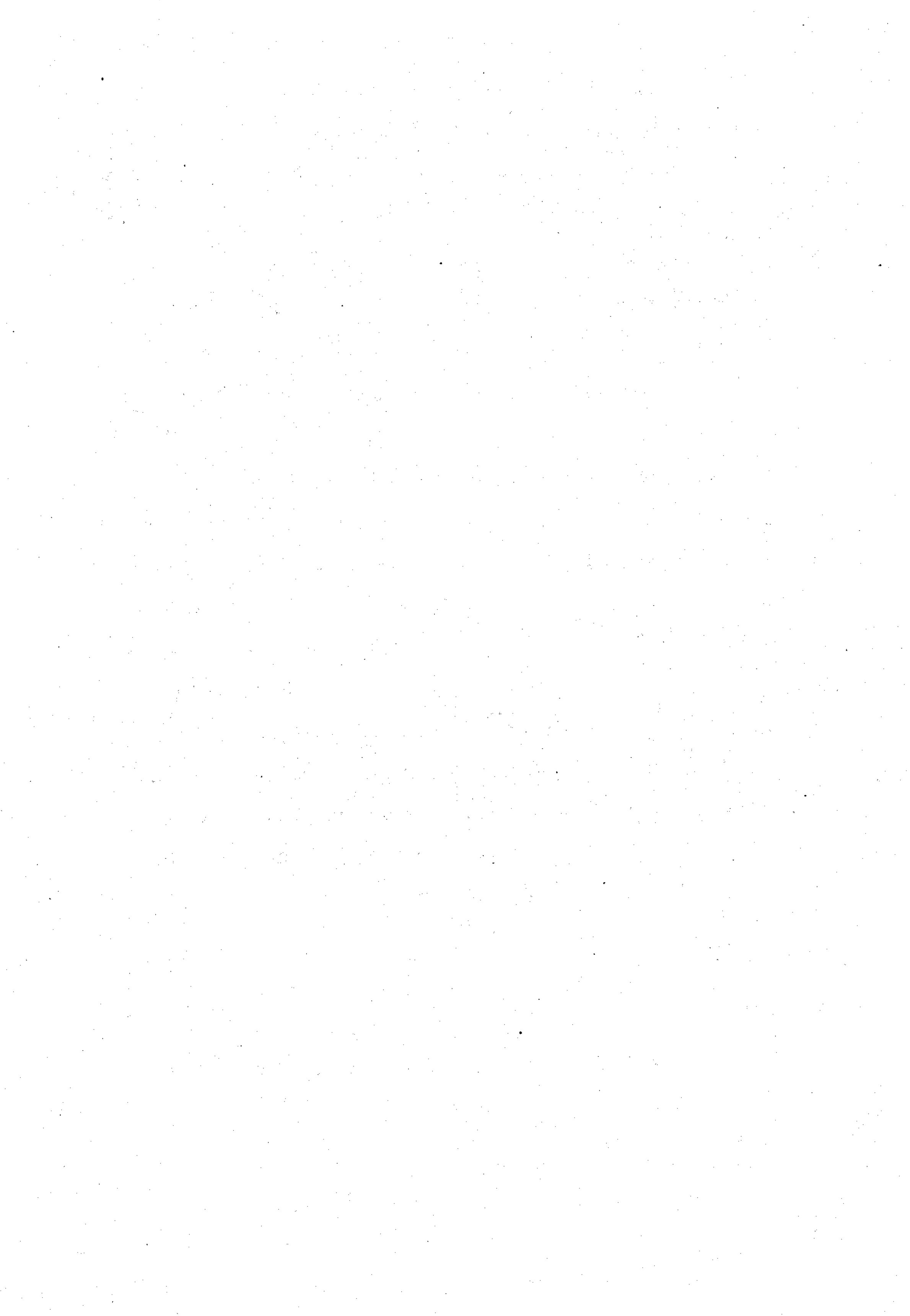
أما الفقهاء فيقولون أن الوجوب متوجه عليهم والأعذار مبيحة للترك وبذلك يكون القضاء عند الفقهاء واجبًا بالأمر الأول لأن الوجوب الذى دل عليه لا يسقط إلا بالإتيان بالفعل .

أما الأصوليون فيقولون أن القضاء واجب بأمر جديد وليس واجبًا بالأمر الأول لأن الأمر لم يتوجه إلى هؤلاء الثلاثة بالأداء .

ويقوى كلام الأصوليين قول عائشة رضي الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة فإن قولها هذا مشعر بأن القضاء كان بأمر جديد ولذلك ورد الأمر بقضاء الصوم ولم يرد بقضاء الصلاة .

ولأجل هذا قال بعض العلماء أن الخلاف بين الفقهاء والأصوليين لفظى لأن الفقهاء يريدون من الوجوب المتوجه إلى هؤلاء الوجوب بمعنى شغل الذمة والأصوليون يريدون من الوجوب المنفى عن هؤلاء وجوب الأداء وبذلك يتفق الجميع على أن ذمة هؤلاء مشغولة بالصوم لوجوب المقتضى للشغل وهو شهود الشهر ولا يجب على الجميع الأداء لوجود المانع من الأداء .

* * *



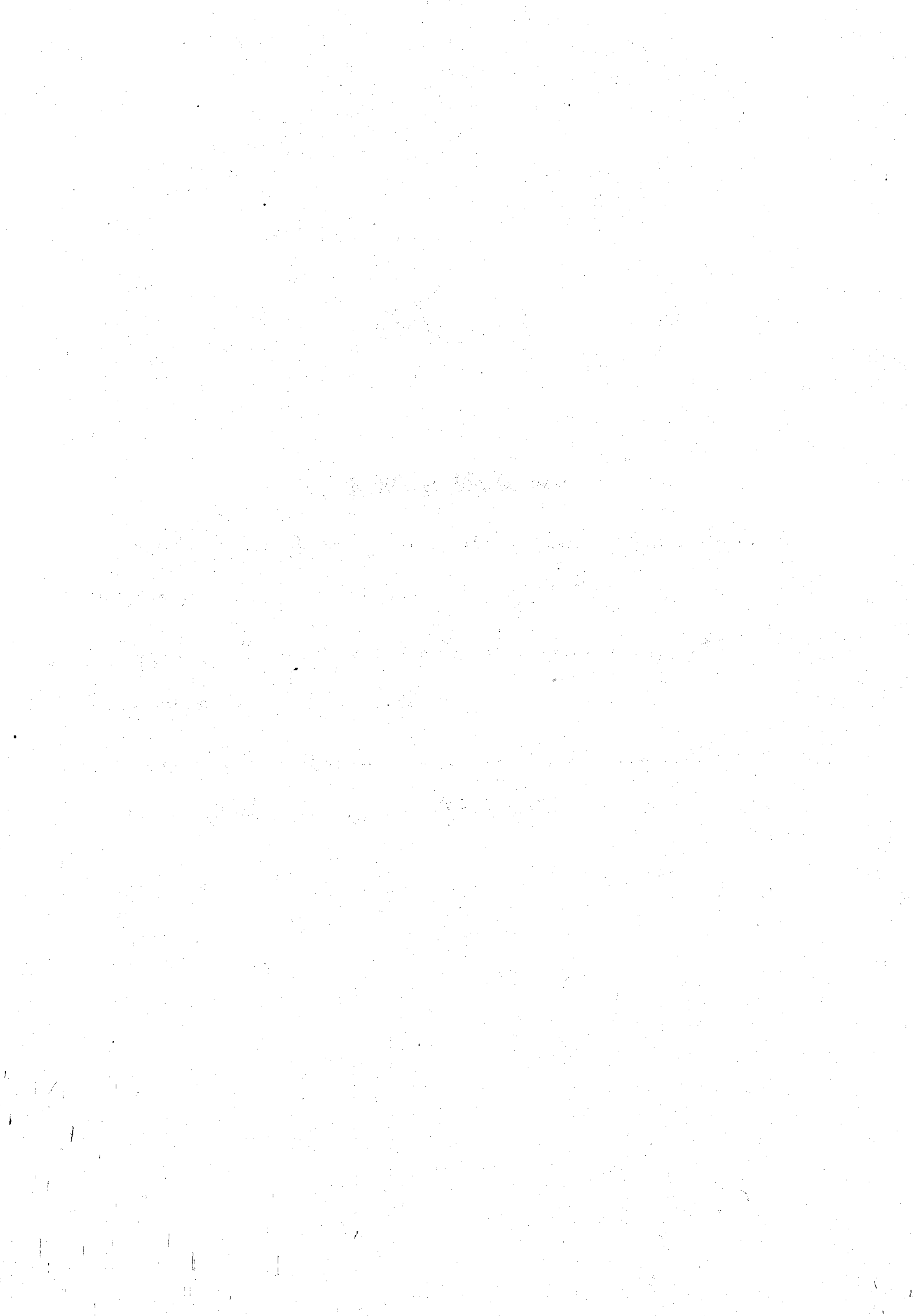
الباب الثانى

فيما لابد للحكم منه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، ومن التعريف يتبين أن الحكم يتوقف على أمور ثلاثة :

الحاكم ، المحكوم عليه ، المحكوم به ، وهذه الأمور الثلاثة لا يتحقق الحكم خارجًا إلا بها فكانت أركانًا له ٠

وقد جعل البيضاوى الباب الثانى مشتملاً على فصول ثلاثة وتكلم فى كل فصل منها على ركن من هذه الأركان الثلاثة ٠



الفصل الأول

فى الحاكم

لا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فى أن الحاكم بمعنى منشىء الحكم هو الله تعالى وإنما الخلاف بينهم فى معرف الحكم ومظهره فالأشاعرة يقولون أن معرف الحكم هو الشرع فلا طريق لمعرفته بدونه والمعتزلة يقولون أن العقل هو المعرف له والشرع مقرر لما أدركه العقل .

* * *

منشأ الخلاف

وهذا الخلاف بينهم مبنى على خلاف آخر حاصله هل العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا أو لا يدرك شيئًا من ذلك .

قالت الأشاعرة العقل لا يدرك فى الأفعال حسنًا أو قبحًا بل الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه - وقالت المعتزلة أن الفعل قد اشتمل على صفات توجب حسنه وقبحه وبمقتضى تلك الصفات التى اشتمل عليها الفعل يدرك العقل حسن الفعل أو قبحه .

فإذا أدرك العقل فى الفعل حسنًا كان واجبًا أو مندوبًا وإن أدرك فى الفعل قبحًا كان الفعل محرمًا أو مكروهًا وإن لم يدرك العقل فى الفعل حسنًا ولا قبحًا كان الفعل مباحًا فالمعتزلة يثبتون فى الأفعال أحكاما بناءًا على ما أدركه العقل فيها من الحسن والقبح ولذلك يقولون أن العقل يدرك تلك الأحكام ويعرفها قبل أن يرد الشرع بها .

والأشاعرة لا يثبتون فى الأفعال أحكامًا قبل ورود الشرع بها لأنهم لا يثبتون فيها حسنًا ولا قبحا ولذلك يقولون لا طريق لمعرفة الأحكام إلا الشرع .

* * *

تحرير محل النزاع فى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح بإطلاقات ثلاثة :

١ - الحسن بمعنى ملاءمة الطبع ، والقبح بمعنى عدم ملاءمته ، كقولنا إنقاذ الغريق حسن وأخذ الأموال ظلمًا قبيح .

٢ - الحسن بمعنى صفة الكمال فتوجب المدح والثناء عاجلا والقبح بمعنى صفة الذم واللوم عاجلا ، كقولنا الصدق حسن والكذب قبيح ، وقولنا العلم حسن ، والجهل قبيح .

٣ - الحسن بمعنى ترتب المدح على الفعل عاجلاً والثواب عليه آجلاً ، والقبح بمعنى ترتب الذم عليه عاجلاً والعقاب آجلاً .

والعقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا اتفاقًا بالمعنيين السابقين وأما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فهو محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة : فالمعتزلة يثبتونه فى الأفعال عقلاً والأشاعرة يقولون أن العقل لا يدرك حسنًا ولا قبحًا فى الفعل بهذا المعنى .

* * *

الأدلة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بدليلين :

الدليل الأول : فعل العبد إما أن يكون اضطراريًا أو اتفاقيًا لأنه إن صدر عن العبد بلا مرجح يرجح وجوده على عدمه فهو اتفاقى ، وإن صدر عن مرجح فإن كان المرجح من العبد لزم التسلسل لأن هذا المرجح يحتاج إلى مرجح وذلك المرجح يحتاج إلى مرجح آخر وهلم جرا - والتسلسل باطل فيبطل أن يكون المرجح من العبد .

وإن كان المرجح من الله تعالى فإن وجب صدور الفعل عند وجود المرجح كان الفعل اضطراريًا وإن لم يجب صدوره بأن جاز ترك الفعل كما جاز الإتيان به عاد الترديد فى ذلك المرجح هل هو محتاج إلى مرجح أو ليس محتاجًا إليه .

فإن لم يحتج إلى مرجح كان الفعل اتفاقيا وإن احتاج إلى مرجح فإن كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من غيره لزم المحذور .

وإذا كان الفعل اضطراريًا أو اتفاقيًا امتنع اتصافه بالحسن أو القبح اتفاقًا بالمعنى المتنازع فيه لأنه لا يتصف بهما إلا الفعل الاختيارى ·

ناقش المعتزلة هذا الدليل باختيار أن يكون المرجح من العبد وقالوا أن صدور الفعل عند المرجح على سبيل الجواز لا على سبيل الوجوب فالفعل حينئذ اختيازى يصح اتصافه بالحسن أو القبح وهذا المرجح هو اختيار العبد لهذا الفعل ولا يحتاج هذا الاختيار إلى اختيار آخر حتى يلزم التسلسل ·

الدليل الثانى : لو اتصف الفعل بالحسن أو القبح اتصافًا ذاتيًا يتخلف كل منهما عن الفعل عند اتصافه به لأن ما بالذات لا يتخلف ولكن حسن الفعل أو قبحه قد تخلف فإن الكذب قبيح ولكنه إذا تعين طريقًا لانقاذ المعصوم كان حسنًا ·

فلو أن نبيًا طارده شخص يريد قتله فدخل بيتًا يحتمى فيه فسأل المطارد صاحب البيت عنه فإن أجابه بأنه موجود كان قبيحًا لما يترتب عليه من قتل المعصوم مع أنه صادق فيما يقول وإن أجابه بأنه غير موجود فى البيت كان حسنًا لما يترتب عليه من نجاة المعصوم مع أن قوله هذا كذب وبذلك ظهر أن الفعل ليس حسنًا ولا قبيحًا لذاته فلا يدرك العقل حسنه ولا قبحه فوجب أن يكون منشأ الحسن والقبح هو الشرع - وهو ما ندعيه ·

ناقش المعتزلة : هذا الدليل : بأن الكذب قبيح باعتبار ذاته ولكن لما كان ترك الإنقاذ للمعصوم يزيد قبحه على قبح الكذب كان الكذب فى هذه الحالة حسنًا بهذا الاعتبار ، وغاية ما يلزم من هذا أن الحسن والقبح فى الفعل قد يكونا لأمر خارج عن الفعل وليسا لذات الفعل ونحن نقول بذلك ولا ننكره ·

واستدل المعتزلة على مدعاهم بأدلة أعمها ما يأتى :

أولاً : العقلاء جميعًا فى كل العصور حتى من لم يتدين منهم بدين متفقون على قبح الظلم ومقابلة الإحسان بالإساءة فلو كان قبح الفعل أو حسنه متوقفًا على ورود الشرع به لما أدركه من لم يتدين منهم بدين ولا من لم ينزل عليه شرع من رب العالمين ·

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بأن العقلاء يدركون أن كلا من الأمرين قبيح بمعنى أنه صفة توجب اللوم والذم فى الدنيا - وهذا قدر متفق عليه لا بمعنى أن كلا منهما قبيح بمعنى أنه يعاقب عليه فى الآخرة فإن هذا لا سبيل إلى إثباته ·

وثانيًا : لو لم يدرك العقل فى الفعل حسنًا أو قبحًا قبل ورود الشرع بذلك لما ترجح الصدق على الكذب عند حصول غرض المكلف بكل منهما لا سيما من لم يعلم بشريعة من الشرائع لكن المكلف يرجح الصدق على الكذب عند تساويهما بالنسبة لغرضه فدل ذلك على أن العقل يدرك فى الفعل حسنًا وقبحًا، وهو ما ندعيه .

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بمنع ترجيح الصدق على الكذب عند تساويهما فى حصول الغرض فإن المكلف لا يرجح واحدًا منهما على الآخر ولو سلمنا ترجيح الصدق على الكذب فليس ذلك لكون الصدق يثاب عليه فى الآخرة بل لأنه صفة كمال يمدح عليه فى الدنيا وليس ذلك من المتنازع فيه .

* * *

فرعان

علم مما تقدم أن الأشاعرة لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين وأن المعتزلة يقولون بهما وقد أقام كل منهما الدليل على ما يدعيه ولكن الأشاعرة بعد أن أبطلوا القاعدة الكلية ذكروا فرعين لهذه القاعدة وأقاموا الدليل على بطلانهما بخصوصهما لظهور البطلان فيهما .

الفرع الأول - شكر المنعم :

قالت الأشاعرة أن شكر المنعم وهو الله تعالى ليس واجبًا عقلاً وإنما وجب بالشرع وقالت المعتزلة بل وجب بالعقل والشرع جاء مؤكدًا لما أدركه العقل ، والمراد من الشكر هنا المعنى اللغوى ، وهو فعل ينبىء عن تعظيم المنعم لإنعامه سواء كان الفعل قولاً باللسان أو اعتقادًا بالقلب أو عملاً بالجوارح والأركان - والمراد نوع خاص منه - وهو اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية .

* * *

الأدلة

استدل الأشاعرة على عدم الوجوب عقلاً بدليلين :

الدليل الأول : لو وجب الشكر قبل الشرع لجاز تعذيب تاركه لأن جواز التعذيب على الترك من لوازم الوجوب لكن تارك الشكر قبل الشرع لا يجوز تعذيبه لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فإن الآية نفت جواز التعذيب

فإن المعنى ليس من شأننا ولا مما يجوز فى حقنا أن نعذب العباد قبل أن نبعث إليهم رسولاً يرشدهم إلى ما ينبغى أن يكونوا عليه من امتثال الأوامر واجتناب النواهى ·

ناقش المعتزلة هذا الدليل من وجوه :

١ - الاية نفت عذاب الاستئصال فى الدنيا قبل بعثة الرسل ولا يلزم من نفى عذاب الدنيا نفى عذاب الآخرة ، ولازم الوجوب العذاب الأخروى لا العذاب الدنيوى والآية لم تنف العذاب الأخروى فلا حجه لكم فيها ·

أجاب الأشاعرة عن ذلك : بأن عذاب الدنيا أقل شأنًا من عذاب الآخرة ونفى الأدنى نفى للأعلى فحيث نفت الآية الأدنى وهو عذاب الدنيا فقد نفت الأعلى وهو عذاب الآخرة من باب أولى ·

٢ - الرسول فى الآية مراد به العقل فمقتضى الآية أن من ليس عنده عقل كالمجنون لا يعذب أما من عنده عقل يدرك به فإنه يعذب وهو لا يضرنا بل هذا ما ندعيه ·

أجاب الأشاعرة عن ذلك ، بأن الرسول حقيقة فيمن أرسله الله بشرع وأمره بتبليغه فإطلاقه على العقل مجاز ، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لقرينة ولا قرينة ·

٣ - شكر المنعم واجب عقلاً لكن تاركه قبل الشرع لا يعذب حتى يبعث الله له رسولا لتقوم الحجة البالغة عليه ، قال تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ·

وعلى ذلك فلا حجة لكم فى الآية لأنها قررت أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل - ونحن نقول بهذا ·

وأجاب الأشاعرة عن ذلك - بأن الوجوب قبل الشرع يصبح عديم الفائدة فيكون القول به عبثًا ·

الدليل الثانى : لو وجب شكر المنعم عقلاً فإن كان لغير فائدة كان عبثًا والعبث من الشارع محال ·· وإن كان لفائدة كان باطلاً كذلك لأن الفائدة يمتنع رجوعها إلى الله تعالى لأنها إما جلب منفعة أو دفع مضرة والله منزه عن كل منهما كما يمتنع رجوعها كذلك إلى العبد لأنه لا جائز أن تكون أخروية وهى الثواب لأن العبد لا يدرك فضلاً عن أن يدرك ما ثبت له فيها ولا جائز أن تكون دنيوية لأن الشكر عبارة

عن اجتناب المستخبثات والإتيان بالمستحسنات وتلك أفعال فيها كلفة على النفس ومشقة .

ومثل ذلك لا يعتبر فائدة .

وإذا انتفت فائدة الوجوب انتفى الوجوب وثبت أن الشكر غير واجب .

ناقش المعتزلة هذا الدليل من وجوه :

١ - منع حضر رجوع الفائدة إلى الشاكر والمشكور فقد تكون فائدة الوجوب لغيرهما ولم تقيموا دليلاً على بطلان رجوعها لغيرهما فلم يتم لكم ما تقولون .

ويجاب عن ذلك بأن رجوع الفائدة لغير الشاكر والمشكور نادر والنادر لا عبرة به .

٢ - اختيار أن الفائدة ترجع إلى الشاكر فى الدنيا - وكون الشكر مشقة لا ينافى أنه يترتب عليه منفعة فى الدنيا كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الظاهرة والباطنة ، ودفع القحط وزيادة الرزق بل الغالب أن الفائدة إنما تأتى بعد المشقة .

٣ - اختيار أن الفائدة ترجع إلى الشاكر فى الآخر وهى خروجه عن العهدة بيقين فإن عدم إثباته بالشكر يوجب عنده احتمال العقاب عليه لكونه مطلوبا منه والإتيان به يدفع عنه هذا الاحتمال لأنه إن كان مطلوبًا منه فقد أداه وإن لم يكن مطلوبًا منه لم ينله من الإتيان به ضرر وبذلك ينجو من عقاب الآخرة .

وأجيب عن ذلك بأن إتيانه بالشكر قد يسبب له العقاب لأمور ثلاثة :

الأمر الأول : العبد مملوك للمشكور وهو الله تعالى فإتيانه بالشكر يكون تصرفًا فى نفسه المملوكة لغيره بدون إذن المالك - والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه سبب للعقاب .

الأمر الثانى : شكر العبد للمنعم على ما أنعم به عليه يعتبر استهزاء به لأن ما وصله من النعم قليل وحقير بالنسبة لعظمة الله وكبريائه فيكون مثل ذلك كمثل فقير أعطاه ملك من الملوك كسرة خبز أو جرعة ماء فأخذ يطوف المجالس متحدثًا بهذه النعمة .

الأمر الثالث : قد يكون الشكر مطلوبًا على وجه خاص فيأتى به الشاكر على غير وجهه المطلوب منه فيقع غير لائق بالمشكور فيستحق فاعله اللوم والعقاب .

٤ - هذا الدليل منقوض بالوجوب الشرعى إذ يقال فيه لو وجب الشكر شرعًا فإن كان لغير فائدة كان عبثًا والعبث من الشارع محال وإن كان لفائدة كان باطلاً كذلك لأنه لا جائز أن تكون الفائدة راجعة للمشكور لأنها إما جلب منفعة أو دفع مضرة والله منزه عن كل منهما ولا جائز أن تكون الفائدة راجعة للشاكر لأنها إن كانت أخروية وهى الثواب كان ذلك باطلاً لأن العبد لا يدرك الآخرة فضلاً عن أن يدرك ما يحصل له فيها وإن كانت دنيوية كان ذلك باطلاً أيضًا لأن الشكر مشقة على النفس ومثل ذلك لا يعتبر فائدة .

وأجيب عن ذلك : باختيار أن الوجوب الشرعى لفائدة تتعلق بالآخرة والشرع بين للمكلف الآخرة كما بين له ما يناله فيها ومثل ذلك لا يتأتى فى الوجوب العقلى لأن العقل لا يستقل بدرك الآخرة فجوابنا عن الوجوب الشرعى لا يصلح جوابًا لكم عن الوجوب العقلى .

الفرع الثانى : الأفعال الاختيارية قبل البعثة .

الأفعال الصادرة من العبد إما أن تكون اضطرارية تصدر عن غير إرادته كحركة الارتعاش وإما أن تكون اختيارية أى يكون للعبد دخل فيها وتصدر عن إرداته - والنوع الثانى قسمان أحدهما لا يمكن الاستغناء عنه - ويعرف بالضرورى - كالتنفس فى الهواء وما يحفظ الحياة من الطعام والشراب . وثانيهما ما يمكن الاستغناء عنه كأكل الفاكهة .

والأفعال الاختيارية التى وقع فيها النزاع هى القسم الثانى من النوع الثانى وهى ما يمكن الاستغناء عنها مع كون العقل لم يدرك فيها حسنًا ولا قبحًا .

وقد تكلم الأشاعرة فى الأفعال الاختيارية بما لا يتفق مع مذهبهم فى التحسين والتقبيح العقليين فإن مقتضى قولهم أن العقل لا يدرك فى الأفعال حسنًا ولا قبحًا قبل أن يرد الشرع بذلك أن لا يثبتوا فيها أحكامًا قبل البعثة ولكن رأيناهم يثبتون فيها أحكامًا فمنهم من قال بالإباحة وقال أبو على بن أبى هريرة أنهـا محرمة - وتوقف أبو الحسن الأشعرى وأبو بكر الصيرفى .

وقد اختلف العلماء فى تفسير الوقت الذى نسب إلى الأشعرى فمنهم من فسره بأن الحكم موجود قبل البعثة ولكن لا يعرف عينه أهو الإباحة أم التحريم ، والذى يعرفنا عينه هو الشرع .

ومنهم من فسره بأنه لا حكم قبل البعثة ورد ذلك من وجهتين :

أحدهما أن الأشعرى يقول بقدم الحكم فكيف يتصور منه القول بنفيه قبل البعثة :

وثانيهما : أن ذلك ليس وقفًا بل هو جزم بعدم الحكم .

أما المعتزلة فقالوا إن إدرك العقل فى الأفعال الاختيارية حسنًا فإن لم يترجح فعلها على تركها كان الفعل مباحًا وإن ترجح الفعل على الترك كان الفعل واجبًا وإن أدرك العقل فيها قبحًا فإن كان الفاعل بفعله يلحقه الذم كان الفعل محرمًا وإن لم يدرك العقل فى الفعل حسنًا ولا قبحًا فلهم فى ذلك أقوال ثلاثة :

القول الأول : الإباحة وهو للمعتزلة البصريين .

القول الثانى : التحريم وهو للمعتزلة البغداديين .

القول الثالث : الوقف وهو لبعضهم ولم يعرف عين قائله .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بالإباحة بدليلين :

الدليل الأول : الانتفاع بالأفعال الاختيارية كالمآكل اللذيذة مثلاً انتفاع خال عن أمارة المفسدة لأن المفروض أن العقل لم يدرك فيها قبحًا - وخال عن مضرة المالك لها هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء - فيكون الانتفاع بتلك الأفعال مباحًا قياسًا على الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره فإن كلا منهما إنما كان مباحًا لخلوه عن أمارة المفسدة ومضرة المالك - ذلك لأننا رأينا الإباحة تدور مع هذين الأمرين وجودا وعدمًا فعلمنا أن علة الإباحة هى خلو الفعل ومضرة المالك بطريق الدوران - والدوران طريق من الطرق المعتبرة فى إفادة العلة .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم إباحة كل من الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره قبل الشرع بل نقول أن كلا منهما من المتنازع فيه والحكم فيهما لم يعلم الا من الشرع .

٢ - سلمنا إباحة كل منهما ولكن لا نسلم أن علة الإباحة هى خلو الفعل عن المفسدة ومضرة المالك لجواز أن تكون العلة فى الإباحة غير ذلك الغير لم يوجد فى المقيس وهو الأفعال الاختيارية .

ويجاب عن ذلك : بأن هذه العلة قد ثبتت بالدوران - والدوران مفيد للعلية قطعًا عند المعتزلة فهو طريق معتبر عندهم فى إفادة العلية ·

٣ - هذا القياس بعد صحته معارض بقياس آخر يوجب الحرمة حاصلة الانتفاع بالأفعال الاختيارية انتفاع خال من أمارة المفسدة ومضرة المالك فيكون حرامًا كنقل الحديد من مكان إلى مكان آخر ·

الدليل الثانى : الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية كالمآكل اللذيذة وغيرها لغرض - وهذا الغرض يرجع إلى العباد فقط - وهذا الغرض هو النفع دون الضرر - وهذا النفع محصور فى أربعة أشياء ·

١ - التلذذ ·

٢ - الاغتذاء والمراد منه تناول ما زاد عما يحفظ الحياة فهو أمر اختيارى وليس ضروريًا كما قال الأسنوى وبذلك يبطل قوله أن أخذه فى الدليل يفسده لأنه من الأمور الضرورية ·

٣ - اجتنابها والابتعاد عنه لما فيها من المفسدة مع ميل النفس إليها ·

٤ - الاستدلال بتشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى وهذه الأمور الأربعة لا تحصل إلا بالتناول - وذلك لأن الاجتناب مع الميل إنما يكون بعد سبق تناولها وإلا فكيف مالت النفس إليها أما التلذذ والاغتذاء والاستدلال بتشهى الطعوم فظاهر أنها لا تحصل إلا بالتناول ·

أما خلق الأفعال الاختيارية لغرض فواضح لأن خلقها لغير غرض يكون عبثًا ، والعبث من الشارع محال وإما أن هذا الغرض إنما يرجع إلى العباد فقط فلأن الغرض لو رجع إلى الله تعالى لكان مفتقرًا إليه والله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين ·

وإما أن الغرض من خلقها هو دون الضرر فلأن الضرر لا يصلح أن يكون مقصودًا أصليًا تخلق من أجله الأشياء ·

وإما حصر النفع فى الأمور الأربعة السابقة فلأن الغرض إما أن يكون دنيويًا محضًا أو دنيويًا دينيًا والدنيوى الدينى إما علمى أو عملى ·

فالدنيوى المحض · التلذذ والاغتذاء · والدنيوى الدينى العلمى فهو الاستدلال بتشهى الطعوم على كمال قدرة الخالق ، والدنيوى الدينى العملى ، هو الاجتناب مع ميل النفس إليها ·

وإذا ثبت أن الأفعال الاختيارية خلقت لغرض ، وأن الغرض يرجع إلى العباد ، وأن هذا الغرض هو النفع دون الضرر وأن هذا النفع محصور فى الأمور وثبت كذلك أن هذه الأمور الأربعة لا تحصل إلا بالتناول ثبت أن الله تعالى إنما خلق هذه الأفعال الاختيارية للتناول وبذلك يكون مباحًا ، وهو ما ندعيه ٠

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض لأن الغرض معناه الباعث للفعل والله سبحانه لا يبعثه باعث على شيء لأنه فاعل مختار ، يخلق ما يشاء ويختار فبطل قولكم أن الأفعال خلقت لغرض ٠

ويجاب عن ذلك : بأن المراد من الغرض الحكمة ، وأفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة إما تفضلاً كما تقول الأشعارة أو وجوبًا كما تقول المعتزلة وحيث سلم الأشاعرة للمعتزلة بأن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا لا يصح منهم القول بأن الأفعال لم تخلق لحكمة لأن ذلك يكون عبثًا والعبث على الله قبيح بمعنى أنه صفة نقص والكل متفق على أن العقل يدرك فى الأفعال قبحًا بمعنى صفة النقص ٠

٢ - حصر الغرض فى النفع ممنوع فقد يكون الغرض من خلق الأشياء الضرر كخلق السموم المهلكة والطعوم الضارة ٠

ويجاب عن ذلك : بأن الأشياء المهلكة بانضمامها إلى غيرها تصير نافعة وبذلك يكون القصد من خلقها هو النفع باعتبار المآل ٠

٣ - سلمنا أن الخلق للنفع ولكن حصر النفع فى الأمور الأربعة ممنوع لجواز أن يكون النفع هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق برائحتها أو الاستدلال باختلاف أشكالها وألوانها وظاهر أن مثل ذلك لا يتوقف على التناول فبطل قولكم أنها خلقت للتناول ٠

٤ - سلمنا أن الغرض من خلقها هو التناول فقط ولكن لا نسلم أن التناول يكون مباحًا لجواز أن يكون تناولها قد حصل فى وقت لا يوصف فيه الفعل بالإباحة ولا بغيرها كالتناول فى وقت السهو أو فى وقت الصغر وبذلك يبطل قولكم أن التناوال مباح ٠

وأما القائلون بالتحريم من المعتزلة فقد استدلوا بأن التصرف فى الأفعال الاختيارية تصرف فى ملك الله تعالى بغير إذنه فيكون حرامًا قياسًا على التصرف فى

ملك الحادث بغير إذنه فهم قد قاسوا الغائب وهو الله تعالى على الشاهد وهو الحادث بجامع أن التصرف فى الحالتين تصرف فى ملك الغير بغير إذنه وحيث أن تصرف الحادث فى ملك الحادث بغير إذنه حرامًا فيكون تصرف الحادث فى ملك الله تعالى بغير إذنه حرامًا كذلك ·

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

١ - وجود الفارق بين المقيس عليه وهو الحادث والمقيس وهو الله تعالى لأن الحادث يتضرر بتصرف الحادث فى ملكه بغير إذنه والضرر منهى عنه عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » أما الله تعالى فإنه لا يتضرر بتصرف الحادث فى ملكه ·

٢ - هذا القياس بعد صحته معارض بقياس آخر يوجب الإباحه حاصلة التصرف فى الأفعال الاختيارية تصرف خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فيكون مباحًا قياسًا على الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره ·

وأما القائلون بالوقف من المعتزلة ، فقد رأوا أن الأدلة متعارضة بعضها يقضى بالإباحة وبعضها يقضى بالحرمة ومع تعارض الأدلة لا يمكن الجزم برأى معين فوجب الوقف حتى يقوم الدليل الذى لا معارض له على رأى معين فيعمل بمقتضاه ·

* * *

تنبيـــــه

والوقف أسلم وأحوط فلا مانع من اختياره ·

قلنا فيما سبق أن الإمام الرازى نقل عنه الوقف وأنه قد اختلف فى تفسيره فمنهم من فسره بأننا لا نعلم عين الحكم والذى يعرفنا عينه هو الشرع ومنهم من فسره بأنه لا حكم قبل البعثة وقلنا أن التفسير الثانى قد ورد عليه أمران ·

أحدهما : أن هذا ليس وقفا بل هو جزم بعدم الحكم ·

وثانيهما : أن الأشعرى يقول بقدم الحكم فكيف ينفيه قبل البعثة : ونقول هنا أن بعض العلماء قد أورد اعتراضًا ثالثًا على التفسير الثانى يتلخص فى أن الفعل لا يخلو حاله إما أن يكون ممنوعًا منه أو غير ممنوع منه فإن كان الأول فالفعل محرم وإن

كان الثانى فالفعل مباح فالقول بأنه لا حكم قبل البعثة فيه ارتفاع النقيضين والنقيضان لا يرتفعان كما أنهما لا يجتمعان .

ويجاب عن هذا الاعتراض بأنه لا ارتفاع للنقيضين لأن عدم المنع أعم من الإباحة فقد يكون الفعل غير ممنوع منه ومع ذلك ليس مباحًا وكما يقولون ثبوت الأعم ليس ثبوتًا للأخص .

* * *

الفصل الثاني

فى المحكوم عليه

المحكوم عليه هو المكلف باعتبار الفعل الذى يصدر عنه لا باعتبار ذاته لأن الحكم إنما يتعلق بالأفعال لا بالذوات فقد سبق أن الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ·

وقد ذكر البيضاوى فى هذا الفصل مسائل أربعة :

الأولى : فى أن الحكم يتعلق بالمعدوم ·

والثانية : فى امتناع تكليف الغافل ·

والثالثة : فى أن الإكراه الملجىء يمنع التكليف ·

والرابعة: فى أن التكليف يتوجه عند المباشرة ·

* * *

المسألة الأولي
فى تعلق الحكم بالمعدوم

اختلف العلماء فى تعلق الحكم بالمعدوم فقال الأشاعرة وجمهور أهل السنة أن الحكم يتعلق بالمعدوم بمعنى أن الشخص فى حال عدمه يوجه إليه الخطاب بأنه يفعل إذا وجد وكان مستوفيًا شروط التكليف وليس معنى تعلق الحكم بالمعدوم أنه فى حال عدمه يكون مطالبًا بالإتيان بالفعل أو بعدم الإتيان به فإن ذلك غير معقول ولم يقل به أحد ·

فإن المعدوم أسوأ حالاً من الصبى والمجنون وقد اتفقت كلمة العقلاء على أنهم غير مكلفين فيكون المعدوم أولى منهما بعدم التكليف ·

وقالت المعتزلة أن المعدوم لا يتعلق به الحكم ولا يتعلق الحكم إلا بالموجود بعد استيفائه شروط التكليف من البلوغ والعقل وفهم الخطاب ·

* * *

منشأة الخلاف

ومنشأ هذا الاختلاف اختلافهم فى قدم الحكم وحدوثه ، فالأشاعرة يقولون أن الحكم قديم لأنه خطاب الله تعالى ، وخطابه كلامه النفسى الأزلى وكلامه قديم فيكون الحكم قديمًا - وحيث أن الحكم يتعلق بفعل المكلف تعلقًا أزليًا ، والمكلف غير موجود أزلاً كان الحكم متعلقًا بالمعدوم بالمعنى الذى قلناه .

أما المعتزلة فأنهم يقولون الحكم حادث لأنه الكلام اللفظى فلا يتعلق بالمكلف إلا بعد وجوده ويقولون ليس هناك لله صفة أزلية تعرف بصفة الكلام بل معنى كونه تعالى متكلمًا أنه خلق الكلام فى شجرة أو فى غيرها .

* * *

الأدلة

استدل الأشاعرة على تعلق الحكم بالمعدوم بما يأتى :

لو لم يتعلق حكم الله تعالى بالمعدوم لما تعلق حكم الرسول ﷺ بالمعدوم كذلك لأن المانع من التعلق وهو عدم وجود المكلف متحقق فى الحالتين لكن خطاب الرسول يتعلق بالمعدوم اتفاقًا فإن من لم يوجد من المكلفين فى عهد الرسول مخاطب بالخطاب الذى صدر من الرسول فنحن الآن مأمورون بأوامر الرسول ومنهيون بنواهيه مع أننا لم نكن موجودين فى عهده عليه الصلاة والسلام .

ناقش المعتزلة هذا الدليل بوجود الفارق فإن الرسول عليه السلام لا يعتبر آمرًا ولا ناهيًا وإنما يعتبر مبلغًا عن الله أوامره ونواهية فإذا صدر من الرسول أمر أو نهى كان معناه الإخبار بأن من سيوجد فى المستقبل مستكملاً شروط التكليف مأمور بهذه الأوامر ومنهى بتلك النواهى بخلاف صدور الأمر أو النهى من الله تعالى فإن معناه الطلب وبذلك ظهر أن الأمر من الرسول لم يتعلق بالمعدوم بل متعلق بالموجود بخلاف أمر الله تعالى ونهيه فإنه تعلق بالمعدوم .

أجاب عن ذلك الأشاعرة : بأن أمر الله تعالى ونهيه أزلاً معناه كذلك الإخبار بأن من سيوجد فى المستقبل مستوفيًا شروط التكليف يكون مأمورًا بهذه الأوامر ومنهيًا بتلك النواهى ، فلا فارق بين أمر الله تعالى ونهيه وأمر الرسول عليه السلام ونهيه .

ناقش المعتزلة هذا الجواب ، بأن أمر الرسول عليه السلام ونهيه يعقل أن يكون كل منهما على حقيقته وهو الطلب لوجود من يمتثل كلا منهما فى عهده كما يعقل أن يكون كل منهما إخباراً عن الله تعالى بأن من سيوجد فى المستقبل يكون مأموراً بهذا الأمر أو منهيًا بهذا النهى :

ولكن أمر الله تعالى أو نهيه لا يعقل أن يبقى كل منهما أزلاً على حقيقته وهو الطلب لعدم وجود من يمتثل ذلك الطلب أزلاً كما لا يعقل أن يكون كل منهما أزلاً معناه الإخبار بأن من سيوجد يكون مؤموراً بهذه الأوامر أو منهيًا بهذه النواهى لأنه لا يوجد أزلا من يسمع هذا الخبر ويبلغه فالقول بأن أوامر الله تعالى ونواهيه أزلاً معناها الإخبار يلزمه صدور الخبر من غير أن يوجد من يسمعه ولا من يبلغه وذلك عبث وسفه وما مثل ذلك إلا كمثل من جلس فى داره منفرداً وأخذ يأمر وينهى وليس معه من يمتثل ولا من يسمع والعبث من الله محال ·

أجاب الأشاعرة عن هذه المناقشة من وجهين :

١ - القول بالعبث والسفه مبنى على التحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناهما فيبطل ما بنى عليهما ·

٢ - مع تسليم التحسين والتقبيح العقليين فلاسفه فى صدور الأوامر أو النواهى من الله تعالى أزلاً لأننا لا نعنى من الأوامر والنواهى الأوامر اللفظية أو النواهى اللفظية وإنما نعنى بهما الطلب النفسى ولا سفه فى قيام الطلب النفسى بذاته تعالى أزلاً كما لا سفه فى قيام طلب التعلم من شخص سيولد بذات الطالب بل إن قيام الطلب بذاته تعالى أولى بالقبول من قيام طلب التعلم بالحادث لأن الله تعالى علمه شامل فهو عالم بمن سيوجد حتمًا فى المستقبل مكلفًا فيتوجه إليه الطلب أما الحادث فعلمه قاصر فهو لا يدرى أنه سيولد له من يتوجه إليه طلب التعلم ·

وكل من هذين الوجهين مردود :

أما الأول فيرد بأن صدور الأمر من غير أن يوجد مأمور يسمعه ويبلغه قبيح بمعنى أنه صفة نقص ونحن متفقون على أن العقل يدرك فى الأفعال قبحًا بهذا المعنى كما يدرك فيها حسنًا بمعنى صفة الكمال ·

وأما الثانى فيرد بأن المعتزلة لا تعقل من الأوامر والنواهى الا الأوامر اللفظية أو

النواهى اللفظية ولا شك أن التلفظ بالأوامر أو النواهى لمن لم يمتثلها ولا من يسمعها يكون عبثًا يتنزه عنه المولى سبحانه وتعالى .

* * *

تنبيــــــه

علم مما تقدم من المناقشات أن الأشاعرة يجعلون أوامر الله تعالى أزلاً ونواهيه بمعنى الإخبار بأن من سيوجد يكون مأمورًا أو منهيًا .

وقد استشكل بعض العلماء هذا من وجوه ثلاثة :

١ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر لتطرق إليه التصديق والتكذيب وهو باطل لأن كلا من الأمر والنهى من قبيل الانشاء والانشاء لا يحتمل تصديقًا ولا تكذيبًا .

٢ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر فإن أخبر الله نفسه كان سفهًا وعبثًا وهو على الله محال وأن أخبر غيره كان باطلاً لعدم وجود ذلك الغير أزلاً فإن الله قد وجد ولا شىء معه .

٣ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر لما جاز العفو عمن ترك المأمور به أو فعل المنهى عنه لأن الخلف فى خبر الله تعالى محال مع أن الأشاعرة يجوزون العفو عن العاصى فكيف يكون كل منهما خبرًا .

فقال فى الجواب عن الاشكال الأول أن الأمر والنهى ليس كل منهما خبرًا بل إن كلا منهما يلزمه خبر فالأمر يلزمه خبر وهو أن تاركه يعاقب والنهى يلزمه خبر وهو أن فاعله يعاقب وهذا اللازم خبر يحتمل للتصديق والتكذيب لذاته .

وقال فى الجواب عن الاشكال الثانى ، نختار أن الله تعالى يخبر غيره وذلك الغير هو المعدوم المقدر وجوده ولا مانع من تقدير المعدوم موجودًا ما دام وجوده محققًا فى المستقبل .

وأجاب عن الاشكال الثالث بجوابين :

الجواب الأول : أن الأمر والنهى لم يجعل كل منهما إخبارًا بنزول العقاب على المخالف لمقتضى كل منهما بل كل منهما إخبار بأن من سيوجد فى المستقبل مستوفيًا للشروط يكون مأمورًا أو منهيًا وهذا الخبر لا يجوز تخلفه .

الجواب الثانى : مع تسليم أن كلا من الأمر والنهى إخبار بنزول العقاب على

من خالف لا يمنع ذلك من جواز العفو عن العاصى لأن الخبر يكون مقيدا بشرط ملحوظ ويكون العقاب مشروطًا بعدم العفو .

* * *

المسألة الثانية

لا يجوز عقلا تكليف الغافل

الكلام على هذه المسألة يتوقف على أمور يحسن بنا بيانها :

الأمر الأول : الغافل الذى ذكر فى هذه المسألة مراد منه البالغ العاقل الذى لا علم له بالخطاب كالنائم حال نومه والساهى حال سهوه والسكران حال سكره .

أما الصبى والمجنون فإن كلا منهما متفق على عدم توجه الخطاب إليه .

الأمر الثانى : الحكم الذى اختلف فى تعلقه بالغافل هو الحكم التكليفى وهو ما فيه طلب أو تخيير . أما الحكم الوضعى فلا يشترط فيه العلم بالخطاب اتفاقًا كما لا يشترط فيه البلوغ والعقل فالنائم والساهى والمجنون والصبى والسكران هؤلاء مخاطبون بخطاب الوضع من باب ربط المسببات بأسبابها وليس فيه إلزام ولذلك قلنا إن هؤلاء جميعًا مخاطبون بقيم المتلفات والنفقات وغير ذلك مما يرجع إلى خطاب الوضع .

الأمر الثالث : فيه تكليف محال ، وتكليف بالمحال والفرق بينهما أن التكليف بالمحال لا خلل فيه من جهة المكلف لكونه أهلاً للخطاب من حيث بلوغه وعقله واختياره وعلمه بالخطاب ولكن الخلل فيه من جهة الفعل الذى يكلف به لكونه ليس فى مقدور المكلف مثل التكليف بحمل الجبل أو الجمع بين الضدين أو الصعود فى السماء .

أما التكليف المحال فالخلل فيه يرجع إلى المكلف نفسه لكونه ليس أهلاً للخطاب لعدم فهمه له مثل النائم والسكران والساهى - ومن هذا الفرق يعلم أن تكليف الغافل من التكليف المحال .

الأمر الرابع : اختلف الأصوليون فى التكليف بالمحال فمنهم من جوزه عقلا ومنهم من أحاله وسيأتى الكـلام على ذلك مفصـلاً فى الفصل الثالث فى المحكوم به .

قلنا أن تكليف الغافل من التكليف المحال وقد بنى البيضاوى الكلام فيه على التكليف بالمحال وحاصل ما قاله :

أن من منع التكليف بالمحال قال أن تكليف الغافل محال كذلك لأنه تكليف محال وهو أسوأ حالاً من التكليف بالمحال لأن التكليف بالمحال له فائدة فى الجملة هى ابتلاء المتكلف واختياره بحيث إنه أن أخذ فى أسباب الفعل أثيب وإن لم يأخذ فى الأسباب عوقب أما التكليف المحال فلا فائدة له أصلا لأن الفعل لا يمكن الإتيان به مع الغفلة كما أن الابتلاء غير ممكن كذلك لعدم علمه بالخطاب ٠

فإذا منع التكليف الذى له فائدة فى الجملة فقد منع التكليف الذى ليس له فائدة أصلا من باب أولى ٠

أما القائلون بأن التكليف بالمحال جائز عقلاً فلهم فى التكليف المحال كتكليف الغافل رأيان ٠

الرأى الأول : أن التكليف المحال غير جائز عقلاً لأنه لا فائدة له أصلاً بخلاف التكليف بالمحال فإنه له فائدة فى الجملة هى الاختبار ولا يلزم من جواز التكليف بما له فائدة جواز التكليف بما ليس فائدة لوجود الفارق بينهما ٠

الرأى الثانى : أن التكليف المحال عقلاً كالتكليف بالمحال ولا يشترط أن يكون التكليف بالشىء له فائدة ولا يقال أن ذلك عبث والعبث من الشارع محال لأن القائل بذلك هم الأشاعرة وهم لا يقولون بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ٠

وإذا علمنا أن المعتزلة يمنعون التكليف بالمحال وأن الأشاعرة جمهورهم يقول بجوار التكليف بالمحال علمنا أن المعتزلة يمنعون التكليف المحال قولاً واحدًا كتكليف الغافل ٠

أما الأشاعرة فلهم فى تكليف الغافل الرأيان السابقان والمختار منهما أن تكليف الغافل محال ٠

* * *

الأدلة

استدل القائلون بأن تكليف الغافل محال بما يأتى :

لو جاز تكليف الغافل عقلاً لجاز منه الإتيان بالفعل امتثالاً لكن الغافل لا يتأتى منه الفعل امتثالاً فلا يجوز تكليفه ٠

دليل الملازمة : أن جواز الإتيـان بالفعل امتثالاً لازم مسـاو لجواز التكليف بالفعل - والملزوم وجوده يقضى بوجود اللازم ·

دليل الاستثنائية : أن الإتيان بالفعل امتثالاً - أى بقصد طاعة الأمر يتوقف على أمرين :

أحدهما : تصور الفعل المطلوب منه فإن من لم يتصور الفعل المطلوب منه لا يمكنه الإتيان به لكونه مجهولاً عنده والنفس لا تتوجه إلى المجهول ·

وثانيهما : العلم بالأمر الذى وجه إليه بقصد طاعته وكل من الأمرين غير متحقق عند الغافل لغفلته عن كل منهما ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : منع الملازمة ، وحاصله لا نسلم أن جواز التكليف يلزمه جواز الإتيان بالفعل امتثالاً لجواز أن يكون الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد الامتثال كافيًا فى جواز التكليف ·· والغافل يتأتى منه الفعل مجرداً عن قصد الامتثال فيجوز تكليفه لتحقق فائدة التكليف ·

ويجاب عن ذلك : بأن مجرد الإتيان بالفعل من غير قصد الامتثال لا يكفى فى التكليف بل لابد من قصد الامتثال ولو بالقوة بحيث لو نبه المكلف إلى مصدر الإتيان بالفعل لعلم أنه الأمر المعين - ويدل لذلك قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » فإن الحديث مشعر بأن العمل مجرداً عن النية لا يعتد به ·

الوجه الثانى : معارضة هذا الدليل بدليل آخر يقتضى تكليف الغافل حاصله ·

لو لم يجز تكليف الغافل لم يقع لكنه وقع تكليف الغافل فكان جائزاً ·

دليل الملازمة : أن عدم الجواز معناه الاستحالة العقلية - والمستحيل العقلى لا يتأتى وقوعه ضرورة أن المستحيل هو ما لا يتصور العقل وقوعه ·

دليل الاستثنائية : أن كل شخص مكلف بمعرفة الله تعالى - وتكليفه بالمعرفة حاصل قبل علمه بها إذ لو ورد التكليف بها بعد علمه بالمعرفة للزم تحصيل الحاصل ، وهو باطل ·

ومتى ثبت أنه كلف بالمعرفة قبل علمه بها ثبت أنه كلف بشىء وهو لا يعلم الخطاب الذى كلف بمقتضاه لأن معرفته للخطاب بدون معرفة الله تعالى محال وبذلك يكون تكليف الغافل قد وقع فيكون جائزاً لأن الوقوع أوضح دليل على الجواز ·

وأجيب عن هذا من وجهين :

أحدهما : أن التكليف بمعرفة الله تعالى مستثنى من القاعدة بمعنى أن الغافل لا يجوز تكليفه بأى فعل من الأفعال وقت غفلته إلا تكليفه بمعرفة الله تعالى والذى دعانا إلى هذا الاستثناء هو أن التكليف بها يوجب تحصيل الحاصل ·

وثانيهما : أن معرفة الله تعالى معرفة إجمالية أمر مطبوع فى النفوس وثابت فيها وتلك المعرفة الإجمالية لم يرد بها تكليف وإنما ورد التكليف بالمعرفة التفصيلية فيعرف ما وجب لله من صفات الكمال وما استحال عليه من صفات النقص - والتكليف بالمعرفة التفصيلية ورد بعد العلم بالمعرفة الإجمالية فالمكلف بها غير غافل ولم يلزم من التكليف بها تحصيل الحاصل لأنها لم تكن حاصلة عنده بل الحاصل عنده المعرفة الإجمالية التى لم يكلف بها ومن هنا ظهر أنه لم يقع تكليف الغافل ·

* * *

المسألة الثالثة

الإكراه الملجىء يمنع التكليف

الإكراه : حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل وهو نوعان ، إكراه ملجىء ، وإكراه غير ملجىء ·

فالإكراه الملجىء هو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالقاء الشخص من أعلى الجبل ، والإكراه غير الملجىء هو الذى لا يبقى معه اختيار - وإن بقيت معه القدرة - مثل أن يكره شخص غيره على قتل آخر فيقول له اقتل فلانا والا قتلتك ويعلم المكره أنه إن لم يقتل ذلك الشخص قتل هو ، ويتحقق الإكراه بقتل النفس أو بذهاب عضو من الأعضاء أو بغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفروع ·

وقد اتفق الأصوليون على أن الإكراه الملجىء يمنع التكليف بالمكره عليه كما يمنع التكليف بضده لأن من شروط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف - بمعنى أنه يتأتى له فعله كما يتأتى له تركه والإكراه الملجىء لا تبقى معه قدرة للمكلف لا على المكره عليه لأنه أصبح واجب الصدور عقلاً ولا على ضده لأنه ممتنع الوقوع عقلاً وكل من الواجب العقلى والممتنع العقلى لا يدخل تحت قدرة المكلف فلا يكلف بواحد منهما اللهم إلا إذا قلنا يجوز التكليف بما لا يطاق ·

وأما الإكراه غير الملجئ فللأصوليين كلام فيه يتلخص فيما يأتي :

قال جمهور الأشاعرة أن الإكراه غير الملجىء لا يمنع التكليف بالمكره عليه كما لا يمنع التكليف بضد المكره عليه بل أن المكره قد يكون مكلفًا بعين المكره عليه وقد يكون مكلفًا بضده ، فإذا أكره مثلاً على شرب الخمر بحيث لو لم يشرب قتل وجب عليه أن يشرب لأن الشرب فى هذه الحالة يكون مباحًا لأنه مضطر إليه والله تعالى يقول : ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ وفعل المباح متى ترتب ترك الحرام كان واجبًا ففى هذه الحالة يكون مكلفًا بعين المكره عليه ·

وإذا أكره على قتل المسلم بحيث لو لم يقتله قتل هو كان مكلفًا بضد المكره عليه وهو عدم القتل لأن قتل المسلم بغير حق منهى عنه ولا يجوز البقاء على نفسه بذهاب حياة غيره ·

ووجهة الجمهور فى ذلك أن الفعل مقدور للمكلف فهو إن شاء فعله وإن شاء تركه - والمكلف متمكن من الفعل ببلوغه وعلمه بالخطاب - فالمقتضى للتكلف موجود وهو البلوغ والعقل وفهم الخطاب - والمانع وهو عدم القدرة على الفعل منتف وبذلك يكون التكليف جائزًا لوجود المقتضى وانتفاء المانع ·

وقالت المعتزلة إن كان المكره عليه مأمورًا به كان الإكراه عليه مانعًا من التكليف به بمعنى أن فعل المكره له لا يسقط عنه التكليف به لأن فعل المأمور به فى هذه الحالة لا يوجب ثوابًا عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه ولم يأت به لداعى الطاعة وحيث كان الإتيان بالمأمور به لم يحقق الفائدة المقصودة منه امتنع التكليف به لما فيه من العبث ·

أما إن كان المكره عليه معصية كالقتل أو السرقة أو الغصب كان المكره مكلفًا بضد المكره عليه لأن ترك المكره عليه فى هذه الحالة أبلغ فى إجابة داعى الشرع والثواب عليه أعظم فالإكراه فى هذه الحالة لا يمنع من التكليف بضد المكره عليه ·

ومما قلنا يتبين أن المعتزلة لا ينكرون حرمة المكره عليه إذا كان معصية بل يقولون بها ولذلك يمنعون المكره من فعل هذه المعصية ويجعلونه مكلفًا بالضد فاعتراض الباقلانى عليهم بأن الإجماع منعقد على حرمة المكره عليه إذا كان معصية لا يضرهم فى شىء لأنهم لم يخالفوا الإجماع لذلك قال بعض العلماء أن القاضى الباقلانى أراد باعتراضه هذا أن المعتزلة منعوا التكليف بالمكره عليه لكونه غير مقدور للمكلف

فاستشكل عليهم أنهم كلفوا المكره على المعصية بفعل الضد ومقتضى هذا أن يكون الضد مقدوراً للمكلف لأن الله تعالى لا يكلف العبد عندهم بالشىء إلا بعد خلق القدرة فيه على ذلك الشىء ويلزم من كون الضد مقدوراً للمكلف أن يكون المكره عليه مقدرو للمكلف كذلك لأن القدرة على الشىء قدرة على ضده وبذلك لا يصح قولهم أن المكره عليه غير مقدور للمكلف .

والذى أراه أن المعتزلة لم يمنعوا التكليف بالمكره عليه لكونه غير مقدور للمكلف سواء أكان المكره عليه طاعة أم معصية وإنما الذى منعهم من القول بالتكليف بالمكره عليه إذا كان طاعة هو عدم الثواب عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه فتذهب فائدة التكليف به وذهاب فائدة التكليف تقضى بذهاب التكليف وبذلك لم يكن مكلفًا بالمكره عليه .

وبذلك يكون اعتراض الباقلانى على المعتزلة ليس له وجه عندى .

* * *

المسألة الرابعة

التكليف يتوجه عند المباشرة

مما لا خلاف فيه بين الأصوليين أن كلا من الكتاب والسنة قد اشتمل على أوامر ونواهى وأن تلك الأوامر والنواهى قد قصد بها المكلفون ولم يقصد بها غيرهم ولكن الخلاف بينهم فى الزمن الذى تتوجه فيه تلك الأوامر والنواهى إلى المكلفين وللأصوليين فى ذلك أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو المختار لجمهور الأشاعرة أن التكليف يتوجه إلى المكلفين قبل مباشرة الفعل كما يتوجه إليهم عند المباشرة فى أول زمن من أزمانها غير أن توجه التكليف إليهم قبل المباشرة يقصد منه أمور ثلاثة : الطلب ، والترغيب ، والدلالة على امتثال المأمور به أما توجه التكليف إليهم عند المباشرة فيقصد منه الامتثال والطاعة فقط ، والتكليف فى الحالتين تكليف إلزام .

القول الثانى : وهو مختار الإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى أن التكليف يتوجه عند المباشرة فقط ولا يتوجه إلى المكلفين قبلها وبذلك تكون الأوامر والنواهى قبل المباشرة إنما قصد بها الإنذار والإعلام بحقيقة الوجوب أو التحريم عند الوقوع ، أما عند المباشرة فالمقصود منها الإلزام والامتثال .

وقد ورد على هذا المذهب اشكالات نوردها فيما يأتى :

١ - هذا القول يقضى بامتناع التكليف لأن المكلف يقول أنا لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل فأنا لا أفعل كيلا أكلف .

أجاب ابن السبكى عن هذا بجواب ثم ناقش هذا الجواب أما الجواب فقال فيه: إذا دخل وقت الفعل ولم يباشر المكلف الفعل فقد تركه ، والترك فعل ، وبذلك يكون المكلف مباشراً لترك الفعل فيتوجه إليه التكليف بترك هذا الترك المستلزم للفعل وبذلك يكون مكلفًا بالفعل ولا يمتنع التكليف كما تقولون .

وقال فى مناقشة هذا الجواب يلزم من هذا أن يكون الشخص ليس مكلفًا بالصلاة مثلاً بل يكون مكلفًا بالكف عن ترك الصلاة الذى يلزم منه الصلاة وهذا خلاف ما أجمع عليه من أن المكلف به هو الصلاة لا الكف عن ترك الصلاة .

٢ - هذا القول يلزمه أن تكون الأوامر الموجودة قد قصد بها الإخبار بأن الشخص سيكلف بها عند المباشرة ومقتضى هذا أن الشخص إذا لم يفعل لا يتوجه إليه التكليف فيكون الإخبار السابق قد تخلف وخبر الله تعالى أو خبر رسوله يمتنع تخلفه .

٣ - نص الأشاعرة على أن المكلف لابد أن يعلم بالتكليف قبل المباشرة فالقول بأنه غير مكلف قبل المباشرة يقضى بأنه لا يشترط العلم بالتكليف قبل المباشرة وذلك تناقض ظاهر .

٤ - هذا القول يخالف ما عرف عن الأشعرى - فالمعروف عنه أن التكليف يتوجه قبل المباشرة ولهذا عرف عنه جواز التكليف بما لا يطاق لأنه لما قال أن التكليف يتوجه قبل المباشرة وقال أن القدرة على الفعل إنما تكون عند المباشرة لزم أن يكون التكليف بالفعل قد حصل قبل القدرة عليه وهذا تكليف بغير المقدور ولا معنى للتكليف بما لا يطاق إلا هذا .

القول الثالث : وهو المختار للمعتزلة وإمام الحرمين أن التكليف يتوجه إلى المكلفين قبل المباشرة ولا يتوجه إليهم بعدها .

❋ ❋ ❋

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الشخص قبل الفعل أهل للتكليف لبلوغه وعقله واختياره وفهمه للخطاب . والفعل قبل المباشرة مقدور عليه بالقدرة الممكنة وهى سلامة أعضاء الفعل وصحة أسبابه .

وحيث أن الأوامر والنواهى موجودة قبل المباشرة اتفاقًا ولابد من تعلقها بفعل المكلف لزم أن تكون متوجهة إلى المكلف قبل المباشرة لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

وأما توجيه التكليف عند المباشرة فظاهر لأن الفعل مقدور للمكلف حينئذ بالقدرة المؤثرة وهى أبلغ فى التكليف من القدرة الممكنة وبذلك يكون المقتضى موجودًا والمانع منتفيًا فيتحقق التكليف .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن القدرة على الفعل إنما توجد عند مباشرة الفعل ولا توجد قبلها لأمرين :

أحدهما : أن القدرة تتعلق بالمقدور فلا توجد بدونه ومقدرها وهو الفعل إنما يوجد عند المباشرة فلزم أن لا توجد القدرة قبل ذلك ولا وجدت القدرة بدون المقدور وهو باطل .

وثانيهما : أن القدرة عرض من الأعراض والعرض لا يبقى زمنين لأن علة افتقاره للصانع هى الحدوث فلو بقى فى الزمن الثانى لما افتقر إلى الصانع وبما أن القدرة موجودة عند المباشرة لزم أن لا تكون موجودة قبلها وإلا لبقى العرض زمنين وهو ممتنع كما تقدم .

وما دام قد ثبت أن القدرة على الفعل إنما توجد عند المباشرة فقط ولا توجد قبلها ثبت أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة لأن الشخص لا يكلف إلا بالمقدور - والفعل قبل المباشرة غير مقدور فلا يكلف به وإلا لزم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو باطل كما سيأتى بيانه .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن القدرة غير موجودة قبل الفعل بل هى موجودة قبله وقولكم أن القدرة صفة تتعلق بالمقدور والمقدور غير موجود قبل المباشرة فلا توجد القدرة غير مسلم فإن القدرة صفة لها صلاحية التأثير فى المعدومات المكنة بالإيجاد وهى بهذا المعنى موجودة قبل المباشرة فكان الفعل مقدورًا فصح التكليف به .

٢ - سلمنا لكم أن القدرة غير موجودة قبل المباشرة لأنها كما تقولون صفة تتعلق بالمقدور وهو غير موجود قبل المباشرة ولكن ماذا تقولون فى قدرة الله تعالى أليست صفة تتعلق بالمقدور ويلزم من هذا ألا توجد بغير المقدور ولكن قدرة الله تعالى موجوده أزلاً فهل وجد مقدورها معها إذن تكون الحوادث قديمة أو جدت بغير مقدورها كلا الأمرين باطل فيكون كلامكم منقوضًا بقدرة الله تعالى .

٣ - تقولون أن القدرة عرض والعرض لا يبقى زمنين نمنع أن العرض لا يبقى زمنين بل يبقى أزمانًا لأن علة افتقاره إلى الصانع ليست حدوثه وإنما علة افتقاره إليه كونه ممكنًا وهذه العلة لا تفارقه أينما كان .

٤ - سلمنا لكم أن العرض لا يبقى زمنين ولكن نقول أن القدرة الموجودة قبل المباشرة ليست هى عين القدرة الموجودة عند المباشرة بل هى مثلها ولا مانع من ذهاب العرض بحلول عرض آخر محله بل أن ذلك متعين وإلا فبماذا يستمر وجود الفعل بعد أول زمان المباشرة .

واستدل المعتزلة على مدعاهم ، بأن الفعل عند المباشرة غير مقدور للمكلف لأنه ليس فى استطاعته تركه لكونه واجب الصدور عقلاً والشخص لا يكلف بغير المقدور لقوله تعالى لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها فامتنع توجه التكليف عند المباشرة .

وما دام التكليف موجودًا قطعًا لزم أن يكون متوجهًا إلى المكلف قبل المباشرة وهو ما ندعيه .

ناقش الأشاعرة هذا الدليل فقالوا :

مقتضى هذا الدليل أن كل فعل واجب الصدور لا يصح التكليف به لكونه غير مقدور وهذا منقوض فإن الفعل إذا وجدت القدرة عليه وتحققت داعيته بأن مالت النفس إليه لعلمها أو ظنها بما فيه من المصلحة أو دفع المفسدة يكون واجب الصدور لوجود العلة التامة - وهى القدرة والداعية - ووجود العلة يقتضى وجود المعلول- ومع ذلك فإن المعتزلة يقولون أن التكليف به محقق لأن الزمن الذى توجد فيه العلة التامة من الأزمان التى تسبق المباشرة وهم يقولون أن التكليف يتوجه قبل المباشرة .

❋ ❋ ❋

تنبيـــــه

قالت المعتزلة : معنى قولنا أن التكليف يتوجه قبل المباشر أن المكلف قبل الفعل يكون مكلفًا بأن يفعل إذا دخل وقت الفعل وبذلك يكون مكلفًا بالإيقاع عند المباشرة لا قبلها وهذا تفسير للمذهب لا غبار عليه ٠

ولكن البيضاوى ناقش هذا التفسير مناقشة تشعر بالتباس الأمر عليه حاصل المناقشة هل الإيقاع الذى كلف به عند المباشرة عين الفعل المكلف به أو غيره إن كان عين الفعل فلا شك أن امتناع الفعل قبل المباشرة يكون امتناعًا للإيقاع كذلك فلا يصح التكليف بالإيقاع ٠

وإن كان الإيقاع غير الفعل الذى كلف به فهل كلف بهذا الإيقاع عند المباشرة أو قبلها فإن كان التكليف به عند المباشرة فقد تم ما نقول وهو أن التكليف عند المباشرة وإن كان التكليف به قبل المباشرة لزم أن يكلف بغير المقدور لأن القدرة إنما توجد عند المباشرة ٠

وهذه المناقشة بطلانها ظاهر لأن المعتزلة يقولون أن الإيقاع هو عين الفعل الذى كلف به وهو مكلف بالإتيان به عند المباشرة والإتيان فى هذه الحالة مقدور للمكلف وبذلك لا يتم للبيضاوى ما قاله من أنه مكلف بغير مقدور ٠

وكأن البيضاوى فهم من قولهم أنه مكلف فى الحال بالإيقاع فى ثانى حال أن لفظ الحال راجع إلى الإيقاع وليس بصحيح لأنه راجع إلى التكليف أما الإيقاع فهو فى ثانى حال قطعًا أى عند المباشرة وهو فى هذه الحالة مقدور للمكلف فلا تكليف بغير المقدور ٠

* * *

الفصل الثالث

فى المحكوم به - وفيه مسائل

المحكوم به هو المأمور به من أفعال المكلفين ، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل :

الأولى : فى التكليف بالمحال ٠ **والثانية** : فى تكليف الكفار بالفروع ٠

والثالثة : فى امتثال الأمر يوجب الإجزاء ٠

* * *

المسألة الأولي
فى التكليف بالمحال

بينا فيما سبق أن هناك تكليفا بالمحال وتكليفًا محالاً وذكرنا الفرق بينهما وقلنا أن التكليف المحال فيه رأيان للأشاعرة أحدهما أنه لا يجوز عقلاً التكليف به وثانيهما جواز التكليف به - أما التكليف بالمحال فقد وعدنا بالكلام عليه وهذا وقت الوفاء بالوعد فنقول :

المحال قسمه الأسنوى خمسة أقسام :

١ - محال لذاته أى لحقيقته ومفهومه كالجمع بين الضدين أو النقيضين - ويعرف بالمحال العقلى ٠

٢ - محال عادى - أى اقتضت العادة عدم حصوله وإن كان ممكنًا عقلاً كطيران الإنسان فى السماء وحمل الجبل العظيم ٠

٣ - محال لطرو مانع كتكليف المقيد بالجرى أو إلزام المقعد بالمشى ٠

٤ - محال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله كتكليف من علم الله أنه لا يؤمن فالإيمان باعتبار ذاته ممكن ولذلك وقع ولكن حصوله ممن علم الله أنه لا يحصل منه محال لأنه لو وجد منه لانقلب علم الله تعالى جهلاً وذلك محال ٠

٥ - محال لعدم القدرة عليه وقت التكليف به مع كونه ممكنًا عند الامتثال

لوجود القدرة عليه مثل التكاليف كلها على رأى الأشعرى فإنه يقول القدرة على الفعل لا توجد إلا عند المباشرة ويقول مع ذلك أن التكليف يتوجه قبل المباشرة فيكون الشخص مكلفًا بغير المقدرور ·

* * *

تحرير محل النزاع

محل النزاع من هذه الأمور الخمسة السابقة ثلاثة فقط ·

الأول : المحال العقلى أو المحال لذاته · **الثانى** : المحال العادى ·

الثالث : المحال لطرو مانع وأما المحال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله والمحال لعدم القدرة عليه وقت التكلييف فهما خارجان عن محل النزاع فالتكليف بهما جائز عقلاً وواقع سمعًا ·

* * *

أقوال العلماء فى المتنازع فيه

للعلماء فى المحال المتنازع فيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : التكليف بالمحال جائز عقلاً وغير واقع سمعًا وهو المختار لجمهور الأشاعرة ومنهم البيضاوى على التحقيق ·

القول الثانى : التكليف بالمحال جائز عقلاً وواقع سمعًا وقد نسب الأسنوى هذا القول إلى الإمام الرازى ·

القول الثالث : التكليف بالمحال ممتنع عقلاً وبالضرورة غير واقع شرعًا لأنه لا يقع شرعًا إلا ما كان جائزًا عقلا -وهو رأى المعتزلة ومختار الشافعى وابن الحاجب ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : على الجواز العقلى بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فإن غاية ما يلزم التكليف به أنه يكون مجردًا عن الفائدة وليس ذلك محالاً لأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض والقول بأن عدم الفائدة يجعل التكليف

عبثًا والعبث محال لا يلتفت إليه لأنه قول مبنى على التحسين والتقبيح العقليين والأشاعرة لا تقول بهذا . . **واستدلوا على عدم الوقوع بدليلين :**

أحدهما : الاستقراء والتتبع للتكاليف الشرعية فإنه بالبحث تبين أن الله تعالى لم يكلف عباده إلا بما هو مقدور لهم .

وثانيهما : قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ﴾ فإن ظاهر الآية يدل على أن التكليف بما ليس فى الوسع والطاقة غير واقع فوجب العمل بهذا الظاهر كذلك .

فإن قيل أن الآية باعتبار ظاهرها تنفى جواز التكليف بالمحال كذلك فلم لم تعملوا بالظاهر فى نفى الجواز وعملتم به فى نفى الوقوع فقط .

قلنا جوابًا عن ذلك أن هذا الظاهر قد خصص بالدليل العقلى الدال على جواز التكليف بالمحال فعمل بالآية فى نفى الوقوع فقط .

واستدل أصحاب القول الثانى على الجواز العقلى بما استدل به أصحاب القول الأول وقد تم توضيحه أما الوقوع فقد استدلوا عليه بما يأتى :

أن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان بما أنزل على محمد ﷺ لأنه فرد من أفراد المكلفين ومن جملة ما أنزل الله على رسوله أن أبا لهب لا يؤمن وفى ذلك تكليف لأبى لهب بالجمع بين الضدين فإن مقتضى تكليف أبى لهب بالإيمان بكل ما أنزل على رسول الله أن يكون مكلفًا بتصديقه فى أنه لا يؤمن وتصديقه للرسول فى أنه لا يؤمن يقضى بعدم تحقق الإيمان منه فيكون مكلفًا بالإيمان وبترك الإيمان وهو جمع بين الضدين - والجمع بين الضدين محال لذاته وبذلك يكون التكليف لذاته قد وقع وأولى بالوقوع التكليف بالمحال لغيره ، فثبت ما ندعيه .

نوقش : هذا الدليل من وجوه :

١ - هذا الدليل فى غير محل النزاع لأن تكليف أبى لهب بالإيمان تكليف بما علم الله أنه لا يقع ونحن متفقون على وقوعه إذ لو لم يقع التكليف به ما عذب من مات على كفره وهو خلاف ما نطقت به السنة والقرآن .

٢ - تكليف أبى لهب بالإيمان بما أنزل الذى من جملته أنه لا يؤمن لا يقضى أن يكون مكلفًا بتحقق عدم الإيمان بل يقتضى تصديقه للرسول فى هذا الخبر وهو أنه لا

يؤمن وتصديقه لهذا الخبر لا يجعله مكلفًا بتحقيق مضمونه حتى يقال أنه مكلف بعدم الإيمان بعد أن كلف بالإيمان فيلزم الجمع بين المتنافيين - بل أن تحقيق مضمون هذا الخبر منهى عنه فإن الله لا يأمر بالفحشاء ولا بالمنكر وبهذا ظهر أن أبا لهب مكلف بالإيمان فقط وليس مكلفًا بعدم الإيمان وظهر أنه لا جمع بين الضدين كما يقول المستدل ٠

٣ - أبو لهب مكلف بالإيمان بما أنزل على رسول الله ﷺ قبل أن ينزل عليه أنه لا يؤمن أما بعد نزول أنه لا يؤمن وعلمه بذلك فلا يكون مكلفًا بالإيمان بما أنزل وبهذا يكون مكلفًا بالإيمان فقط ، وليس مكلفًا بعدم الإيمان فلا جمع بين الضدين ٠

يرد هذا الجواب بأن الإجماع قائم على أن أبا لهب مكلف بالإيمان بما أنزل فى جميع الحالات سواء فى ذلك قبل أن ينزل أنه لا يؤمن أو بعد أن ينزل ذلك فالقول السابق يخالف هذا الإجماع ٠

واستدل أصحاب القول الثالث على أن التكليف بالمحال ممتنع عقلا بما يأتى :

أولاً : المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يجوز عقلاً التكليف به فالمحال لا يجوز عقلاً التكليف به ٠

دليل الصغرى : أن العقل لا يتصور إلا المعلوم ضرورة أنه قسم من أقسام العلم- والمعلوم هو المتميز بالضرورة والمتميز هو الثابت الموجود لأن التمييز صفة وجودية والصفة الوجودية لا تقوم إلا بموجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل - وحيث أن المحال معدوم فهو ليس متميزًا ومتى كان غير متميز كان غير معلوم وإذا لم يكن معلومًا لم يكن متصورًا فتم قولنا المحال غير متصور ٠

ودليل الكبرى : أن غير المتصور يكون مجهولاً والنفس لا تتوجه إلى المجهول فيستحيل طلبه والتكليف به ٠

نوقش هذا الدليل : بمنع الصغرى فإن المحال لو كان غير متصور لما أمكن الحكم عليه بأنه محال لأن الحكم على الشىء فرع عن تصوره وحيث أنه قد حكم عليه بأنه محال لزم أن يكون متصورًا ٠

فإن قيل أنه متصور ذهنًا بمقدار الحكم عليه - قلنا هذا التصور الذهنى يكفى فى جواز التكليف به ولا يلزم أن يتصور واقعًا لأننا لم نقل بوقوع التكليف به ٠

واستدلوا ثانيا : بأن المحال لا يمكن وجوده فى الخارج وكل ما لا يمكن وجوده فى الخارج لا يجوز عقلاً التكليف به فالمحال لا يجوز عقلاً التكليف به ·

دليل الصغرى : أن المحال هو ما لا يتصور العقل وجوده فلو أمكن وجوده فى الخارج لم يكن محالاً ·

دليل الكبرى : أن ما لا يمكن وجوده فى الخارج يكون التكليف به مجردًا عن الفائدة فيكون عبثًا والعبث من الشارع محال ·

نوقش هذا الدليل : بمنع الكبرى فإنها محل النزاع فأخذه فى الدليل مصادرة على المطلوب ·

* * *

فائدة

قال بعض العلماء لا يصح التمثيل بأبى لهب فإن كل ما ورد فى القرآن خاصًا به هو السورة المعلومة ﴿ تبت يدا أبى لهب وتب الخ ﴾ وقد ورد فيها التب أى الخسران كما ورد فيها أنه سيصلى نارًا ذات لهب وكل من الأمرين لا يقضى بأنه سيموت على الكفر ·

أما الخسران فلجواز أن يكون قبل كفره ثم يزدل بإيمانه وأما دخوله النار فكذلك لجواز أن يكون ذلك بسبب كبيرة فعلها وهو مؤمن ·

فإن قيل أن أبا لهب يدخل فى قوله تعالى : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ وبذلك تكون الآية أخبرت بأن هناك قومًا يموتون على الكفر ومن جملتهم أبو لهب فيكون التمثيل به صحيحًا ·

قلنا إن الاية ليست نصًا فى إدخاله لجواز أن يكون المقصود بها غير أبى لهب ·

ومهما يكن من شىء فإن هذا بحث فى المثال والبحث فى المثال ليس من شأن الرجال فالتابت قطعًا أن الله كلف قومًا بالإيمان وأخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بل سيموتون على الكفر فإن كان هذا يعتبر تكليفًا بالإيمان وبعدم الإيمان فيكون هذا جمعًا بين الضدين أو النقيضين وهو محال لذاته وبذلك يكون قد وقع التكليف بالمحال ·

وإن لم يكن ذلك تكليفًا بعدم الإيمان وبالإيمان بل هو تكليف بالإيمان فقط لم يكن هناك جمع بين الضدين ولم يكن التكايف بالمحال واقعًا وهذا ما أوضحناه سابقًا فكان هو المعول به ·

المسألة الثانية

الكفار مخاطبون بفروع الشريعة

الشريعة لها أصول ولها فروع فأصولها الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء كله خيره وشره وفروعها التكاليف التى شرعها الله لعباده من صلاة وصوم وحج وزكاة وبيع ورهن وإجارة وحدود وقصاص وكفارات .

وقد اتفق العلماء على أن الكفار مخاطبون بأصول الشريعة وأن تركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم فى النار قال تعالى : ﴿ إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية ﴾ .

واتفقوا كذلك على أنهم مخاطبون بالمعاملات كالبيع والشراء والرهن والإجارة وبالعقوبات كالحدود والقصاص وقالوا فى توجيه ذلك أن المعاملات قصد بها الحياة الدنيا فالكفارة بها أنسب لأنهم آثروا الحياة الدنيا على الآخرة .

وأما العقوبات فد قصد بها الزجر عن ارتكاب أسبابها والكفار أحق بالزجر وأولى به من المؤمنين .

واختلفوا فى مخاطبتهم بما عدا ذلك من فروع الشريعة كالصلاة والصوم والحج والزكاة من كل ما يعتبر الإيمان شرطًا فى صحته على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنهم مخاطبون بفروع الشريعة أداءًا واعتقادًا وهو مختار جمهور العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد وهو المعروف عن علماء الحنفية العراقيين .

القول الثانى : ليسوا مخاطبين بها لا أداءًا ولا اعتقادًا وهو لعلماء الحنفية السمرقنديين كأبى زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى وفخر الإسلام واختار هذا القول أبو حامد الإسفراينى من الشافعية .

القول الثالث : هم مخاطبون بالنواهى وليسوا مخاطبين بالأوامر وقد حكاه البيضاوى دون أن ينسبه إلى قائله .

وقد جعل بعض العلماء هذه الأقوال الثلاثة جارية فى الكافر الأصلى وفى المرتد عن الإسلام لوجود المانع فيهما وهو الكفر وقال المحققون إن هذه الأقوال

خاصة بالكافر الأصلى أما المرتد فهو مخاطب بالفروع اتفاقا لأنه التزم أحكام الاسلام قبل ردته .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بما يأتى :

أولاً : المقتضى لخطابهم بالفروع موجود وهو تناول خطاب التكليف لهم مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ فإن لفظ الناس عام يتناول كل فرد من أفراد الناس المؤمنين منهم والكافرين - ومع تناول الخطاب لهم فهم أهل للخطاب لبلوغهم وعقلهم وفهمهم للخطاب .

والمانع من توجه الخطاب إليهم منتف لأنه لا يتصور مانع من خطابهم إلا كفرهم - والكفر لا يصلح أن يكون مانعًا لأنه ممكن إزالته بالإسلام - والمانع الذى يمكن إزالته لا يعتبر مانعًا من توجه التكليف بالفعل فإن الحدث مانع من صحة الصلاة ولم نعتبره مانعًا من التكليف بها لكونه مما يمكن إزالته .

وحيث كان المقتضى للتكليف موجودًا والمانع منه منتفيًا ثبت التكليف لأن وجود العلة التامة يقضى بوجود المعلول فثبت أنهم مخاطبون بالفروع ، وهو ما ندعيه .

وثانيًا : قوله تعالى : ﴿ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ﴾ .

وجه الدلالة من الآية ظاهر فإن الضمير فى قوله « أمروا » يرجع إلى كل من أهل الكتاب والمشركين - وقد أمرهم الله تعالى بالتوحيد وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وكل من الصلاة والزكاة من المتنازع فيه - فالاية نص فى المطلوب .

وثالثًا : لو لم يكونوا مخاطبين بالفروع لما توعدهم الله تعالى بالعذاب على ترك المأمورات وفعل المنهيات لكن الله توعدهم بالعذاب على ذلك فكانوا مخاطبين بالفروع مطلقًا ، وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن التوعد بالعذاب على فعل المنهى عنه وترك المأمور به لازم مساو لتكليفهم بها ونفى اللازم نفى للملزوم .

دليل الاستثنائية : قوله تعالى : ﴿ وويل للمشركين الذين لا يأتون الزكاة ﴾ وقوله تعالى : ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ﴾ فالآية الأولى توعدت المشركين بالويل والهلاك على تركهم الزكاة وهى من المأمورات والآية الثانية توعدت من يقتل النفس بغير حق أو يفعل الزنا ويدعو مع الله إلهًا آخر بمضاعفة العذاب عليه حيث يعذب مرة على كفره ومرة على القتل والزنا وكل من القتل والزنا من المنهيات .

ورابعًا : قوله تعالى حكاية عن الكفار يوم القيامة : ﴿ ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين ﴾ .

ووجه الدلالة من الآية : أن الله تعالى أخبر عن الكفار وصدقهم فى هذا الخبر ولم يكذبهم فيه بأن الذى أدخلهم النار هو تركهم الصلاة والزكاة فعلم من ذلك أنهم صادقون فى قولهم هذا وبذلك يكونون مكلفين بالصلاة والزكاة فى الدنيا وإلا لما استحقوا العذاب على تركهما ومتى ثبت مخاطبتهم ببعض الفروع ثبت تكليفهم بالبعض الآخر إما بطريق القياس أو لأنه لا قائل بالتفرقة .

ناقش بعض العلماء الاستدلال بهذه الآية بأنها حكاية لقول المشركين ولا حجة فى قولهم إنما الحجة فى قول الله وفى قول رسوله .

وأجيب عن هذا بأن الاستدلال بهذا القول صحيح من حيث أن الله حكاه عنهم في القرآن ولم يعقب عليه بأنهم كاذبون فيه فدل ذلك على صدقهم وإلا لكانت حكاية هذا القول فى القرآن مما لا فائدة فيه .

وخامسًا : وهو خاص بإلزام من فصل بين الأمر والنهى .

الكفار مخاطبون بالنواهى فيكونون مخاطبين بالأوامر كذلك بجامع الطلب فى كل منهما أو بجامع حصول المصلحة فيهما فإن التكليف بالنواهى فيه مصلحة هى دفع المفاسد والتكليف بالأوامر فيه مصلحة هى جلب المنافع وبذلك يثبت مخاطبة الكفار بالأوامر والنواهى ويبطل قولهم بالتفرقة .

تنوقش هذا الدليل من قبل المفصل أولاً بوجود الفارق بين الأمر والنهى فإن الأمر قصد منه الإتيان بالفعل وهو غير ممكن من الكافر لا فى حال كفره لوجود المانع من الأداء وهو الكفر الذى لا تصح معه نية الفعل ولا بعد إسلامه لأنه بالإسلام سقط عنه الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام الإسلام يجب ما قبله ، أما النهى فقد قصد منه ترك الفعل والترك ممكن من الكافر ولذلك كلفناه بالنهى ولم نكلفه بالأمر لهذا الفرق السابق .

وأجيب عن هذه المناقشة من وجهين :

١ - الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد الامتثال ممكن من الكافر كما أن ترك الفعل مجرداً عن الامتثال ممكن منه كذلك والإتيان بالفعل امتثالاً غير ممكن من الكافر لاشتراط النية فيه كما أن ترك الفعل امتثالاً غير ممكن من الكافر كذلك فلا فرق بين الأمر والنهى .

فإن اعتبر ثم ترك الفعل مجردًا عن الامتثال كافيًا فى النهى فاعتبروا كذلك الإتيان بالفعل مجردًا عن الامتثال كافيًا فى الأمر وكان يجب تكليفه بالجميع وإن لم تعتبروا الإتيان بالفعل مجردًا كافيًا فى الأمر ولذلك لم تكلفوا الكافر بالأمر وجب أن لا تعتبروا ترك الفعل مجردًا عن الامتثال كافيًا فى النهى فلا تكلفوه كذلك بالنهى - فالقول بالتفصيل تحكم وترجيح بلا مرجح .

ويرد ذلك : بأن ترك الفعل قد يكون لعدم القدرة عليه كمن ترك الزنا لعدم قدرته على الوطء ومن ترك شرب الخمر لأنه لا يجد ما يشتريها به ، والترك فى هذه الحالة لا يكفى فى امتثال النهى قطعًا بل ربما يكون معذبًا على قصده .

وقد يكون ترك المنهى عنه بقصد امتثال النهى وهذا الترك يخرج الشخص من العهدة بيقين ويجعله مثابًا وقد يكون ترك المنهى عنه لأن المنهى عنه لم يخطر ببال التارك ولم تتوجه نفسه إليه كمن ترك الخمر لأن نفسه لم تتوجه إليها - وهذا الترك يكفى فى النهى لأنه يحقق المقصود منه وهو إعدام المفسدة فالتارك لا يأثم ولكن هل يثاب ؟ فى ذلك خلاف .

ومن هنا يعلم أن ترك الفعل من غير قصد يكفى فى النهى ولا يمكن أن يقال أن الإتيان بالفعل مجردًا عن القصد يكفى فى الأمر وبذلك لا يزال الفرق بينهما قائما .

٢ - لا نسلم أن الإتيان بالفعل غير ممكن من الكافر بل نقول أنه ممكن من الكافر لتمكنه من إزالة المانع بالإسلام وكون الفعل يسقط عنه بالإسلام لا يجعله غير ممكن لأنه إنما سقط تخفيفًا عليه وترغيبًا له فى الإسلام وفى الحديث ما يشعر بتكليف الكافر فإن سقوط الشيء فرع ثبوته ووجوبه وبذلك يكون الحديث حجة لنا وليس حجة علينا ٠

وثانيًا : بأن هذا الدليل منقوض بالأوامر التى لا تشترط فيها النية كالأوامر المتعلقة بقيم المتلفات والنفقات فإن الإتيان بمقتضاها ممكن من الكافر كالنواهى ومع ذلك لم تقولوا بتكليفه بها ٠

واستدل أصحاب القول الثانى بما رواه أصحاب السنن الستة من أن النبى ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض خمس صلوات فى كل يوم وليلة فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة فى أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم » ٠

ووجه الاستدلال من الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذًا بأن يدعهم إلى التوحيد فإن امتثلوا دعاهم إلى غيره من الفروع ويفهم من هذا أنهم إن لم يمتثلوا لا يدعوهم لا إلى الصلاة ولا إلى الزكاة وهذا يقضى بأنهم غير مكلفين بها عند كفرهم إذا لو كانوا مكلفين بها حال كفرهم كما هم مكلفون بها حال الإسلام لأمرهم بها وإن لم يجيبوه إلى الإيمان لأنهم مكلفون بكل من الإيمان والفروع استقلالاً ولا يصح ترك الأمر بشيء لعدم امتثال أمر آخر ٠

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم دلالة الحديث على ما تقولون وإلا للزم أن يكون الحديث دالاً على أنه لا يؤمر الشخص بالزكاة إلا إذا أجابه إلى الصلاة ويكون هناك ترتيب فى الدعوة بين الصلاة والزكاة ولا قائل بذلك والغرض من الحديث أنما هو التسهيل فى الدعوة ومراعاة أنجح الطرق فيها فإن شأن من لم يجب الداعى إلى الإيمان أنه لا يجيبه إلى غيره من الفروع فدعوته إلى الفروع عبث ٠

٢ - سلمنا دلالة الحديث على ما تقولون ولكن الحديث دل بطريق المفهوم المخالف والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق وهو ما سبق من الآيات الدالة على مخاطبة الكفار بالفروع فترك العمل به ٠

واستدل أصحاب القول الثالث وهم القائلون بتكليفهم بالنواهى دون الأوامر بما يأتى :

لو كانوا مكلفين بالأوامر لكان الإتيان بها مطلوبًا منهم لكن الإتيان بها ليس مطلوبًا منهم فلا يكونون مكلفين بها .

دليل الملازمة : أنه لا فائدة للتكليف بها إلا الامتثال وهو الاتيان بالفعل بقصد الطاعة .

دليل الاستثنائية : أن الإتيان بالمأمورات غير ممكن من الكافر لا فى حال كفره لوجود المانع من النية وهو الكفر ولا فى حال الإسلام لسقوط الفعل عنه وبذلك يكون التكليف بها لا فائدة فيه فيكون عبثًا والعبث من الشارع محال .

ناقش البيضاوى هذا الدليل بمنع الملازمة فإن حصر الفائدة فى الامتثال ممنوع لجواز أن تكون فائدة التكليف بها هى مضاعفة العذاب عليها إن لم يسلم ويفعل فيعذب مرة على كفره ومرة على عدم الإتيان بما أمره به .

ورد الأسنوى هذه المناقشة بأمرين :

أحدهما : أن العذاب عليها فى الآخرة إنما يكون إذا ثبت التكليف بها فى الدنيا وثبوت التكليف بها فى الدنيا هو محل النزاع .

وثانيهما : أن القول بأن التكليف بالأوامر بالنسبة للكافر لا فائدة له فى الدنيا ممنوع لأن التكليف بها له فوائد كثيرة منها إيقاع طلاقه وظهاره وعتقه وإلزامه بالكفارات متى قلنا أنه مكلف بالأوامر ومنها أنه لا يمكن الكافر الجنب من دخول المسجد ، وإنه إذا دخل الحرم وقتل صيدًا يلزم بالجزاء وغير ذلك من الفروع كثير .

ثم أجاب الأسنوى عن الدليل بمنع صغراه فقال لا نسلم أن الإتيان بالمأمورات ليس ممكنا من الكافر بل هو ممكن لأن الكفر غير مانع لقدرته على إزالته فالتكليف يتوجه إليه حال الكفر والإتيان يكون بعد زوال الكفر بالإسلام وسقوط الفعل بالإسلام لا يجعله غير ممكن لأن الفعل إنما سقط ترغيبًا له فى الإسلام .

***

المسألة الثالثة

الامتثال يوجب الإجزاء

الامتثال : هو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعًا والإجزاء يطلق بإطلاقين :

١ - الأداء الكافى لسقوط الطلب - أى الإتيان بالفعل إتيانًا يكفى فى سقوط الطلب المتعلق بالفعل .

٢ - سقوط القضاء - أى عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية سواء كان فى الوقت أو بعده .

وقد اختلف العلماء فى أن امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء أو لا يوجبه فقال جمهور الأصوليين أن الامتثال يوجب الإجزاء وقال أبو هاشم والقاضى عبد الجبار من المعتزلة أن امتثال الأمر لا يوجب الإجزاء .

* * *

تحرير محل النزاع

اتفق العلماء على أن الأمر بالشىء يوجب شغل الذمة به وأن الإتيان بالمأمور على الوجه المطلوب شرعًا يجعل الذمة بريئة من هذا الفعل ولا تطالب به مرة ثانية .

واختلفوا فى أن الأمر هل يدل على براءة الذمة على تقرير حصول المأمور به كما يدل على شغلها به أو أنه إنما يدل على شغل الذمة فقط وأما براءتها إذا فعلت فقد استفيدت من دليل آخر فذهب جمهور الأصوليين إلى أن الأمر يدل على شيئين :

١ - شغل الذمة عند عدم الفعل .

٢ - براءتها عند حصول الفعل .

وقال أبو هاشم والقاضى عبد الجبار إن الأمر يدل على شغل الذمه فقط وأما البراءة عند حصول الفعل فقد استفيدت من دليل آخر وهو عدم وجود دليل يدل على الإعادة مع كون الأصل فى الذمة البراءة .

ومن هنا يعلم أن الخلاف إنما هو فى الإجزاء بمعنى سقوط الطلب وليس من الإجزاء بمعنى الأداء الكافى لسقوط الطلب فإن الكل متفق على أن الامتثال يوجب الإجزاء بهذا المعنى .

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى للجمهور : بأنه لو لم يكن الامتثال موجبًا للإجزاء أى سقوط الطلب للزم أحد أمرين إما أن يكون الطلب متعلقًا بنفس الفعل الذى أتى به المكلف أو متعلقًا بغيره .

فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل وهو باطل ، وإن كان الثانى لزم أن لا يكون المكلف ممتثلا بما فعله لأنه لم يأت بكل ما طلب منه بل ببعضه وهو خلاف المفروض لأننا فرضنا أنه ممتثل - وإذا امتنع بقاء الطلب بعد الامتثال كان مسقطًا للطلب ، فيكون الامتثال موجبًا للإجزاء ، وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأنه فى غير محل النزاع لأن الخصم لا يقول ببقاء الطلب متعلقًا بالفعل ولا بغيره . بل يقول أن الطلب قد سقط وبرئت ذمة المكلف ولكن الأمر لا يدل على تلك البراءة وإنما استفيدت البراءة من غيره والدليل لا يفيد ذلك لا من قريب ولا من بعيد .

واستدل أبو هاشم ومن معه :

بأن الأمر كالنهى بجامع الطلب فى كل منهما والنهى إنما يدل على ترك الفعل فقط ولا اشعار له بفساد المنهى عنه إذا أتى به المكلف مخالفا مقتضى النهى كما لا اشعار له بصحته فيكون الأمر مثله يدل على طلب المأمور به ولا اشعار له ببراءة الذمة على تقدير الإتيان به فلا يدل على البراءة وإنما استفيدت البراءة من عدم وجود دليل يدل على الإعادة مع أن الأصل عدم شغل الذمة فإذا شغلت بشىء بواسطة طلبه ثم فعلته على الوجه المطلوب فقد زال الشغل وعادت البراءة الأصلية عملاً باستصحاب الأصل .

نوقش هذا الدليل بوجود الفارق فإن مقتضى الأمر الفعل فإذا حصل مقتضاه فقد سقط الأمر أما النهى فمقتضاه عدم الإتيان بالفعل فإن خالف المكلف النهى وفعل لم يوجد فى اللفظ ما يدل على حكم هذا الفعل لا من جهة الصحة ولا من جهة الفساد ولا منافاة بين المنع من الفعل وقول الشارع فإن فعلت كان الفعل سببًا لما يترتب عليه ومثل ذلك لا يتأتى فى الأمر لانتهاء المقصود منه وهو الفعل .

ومما تقدم يعلم أن كلا من الطرفين متفق على براءة ذمة المكلف من الفعل متى أتى به على الوجه المطلوب ولكن الخلاف بينهم فى أن الأمر هل يدل على براءة الذمة كما دل على شغلها أو أنه إنما دل على شغل الذمة فقط وأما براءة الذمة فقد استفيدت من دليل آخر خلاف فى ذلك ·

وهذا الخلاف مثله كمثل الخلاف فى أن أداة الشرط هل تدل على عدم المشروط عند عدم الشرط أو لا تدل عليه بل استفيد عدم المشروط من الأصل خلاف فإذا قال شخص لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق فلم تدخل لم يقع عليه الطلاق اتفاقًا لعدم وجود المعلق عليه وهو دخول الدار ولكن هل عدم الطلاق عند عدم الشرط استفيد من أداة الشرط وهى إن أو استفيد من غيرها وهو بقاء العصمة المستندة إلى العقد من قال بمفهوم الشرط يقول أن عدم الطلاق قد استفيد من الأداة ومن لم يقل به قال إن عدم الطلاق استفيد من بقاء العصمة استصحابًا للأصل ·

وبانتهاء الكلام على هذه المسألة ينتهى الكلام على مقدمة كتاب المنهاج ويليه الكلام على ما اشتمل عليه من الكتب السبعة ·

* * *

الكتاب الأول

فى الكتاب

من الأدلة المتفق عليها الكتاب وهو القرآن فإن لفظ الكتاب صار علمًا بالغلبة عليه فى عرف المتشرعة كما أن لفظ الكتاب صار علمًا بالغلبة على كتاب سيبويه فى عرف النحويين ·

وقد عرف القرآن بتعريفات كثيرة نكتفى منها بما ذكره الأسنوى - وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس يشمل النفسى واللفظى كما يشمل كلام الله وكلام البشر - والمنزل - قيد أول يخرج به الكلام النفسى وكلام البشر فإن كلا منهما لا يوصف بأنه منزل - للإعجاز - قيد ثان يخرج به الحديث القدسى والحديث النبوى كما يخرج به كل من التوراة والإنجيل والزابور فإن هذه لم يقصد بها إعجاز ، وإعجاز معناه صدق الرسول فى دعواه الرسالة عند التحدى ، وقوله بسورة منه معناه أن أى سورة من سور القرآن ولو كانت قصيرة كسورة الإخلاص مثلاً يحصل بها الإعجاز فلا يستطيع كائن من كان أن يأتى بمثلها ·

ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب وقد وقع فيه ما اشتملت عليه هذه اللغة من الأمر والنهى والعموم والخصوص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ كان الاستدلال به متوقفًا على معرفة اللغة وما اشتملت عليه من هذه الأقسام ·

لذلك رأى البيضاوى أن يتكلم أولاً على اللغات وأقسامها فجعل الكتاب الأول فى الكتاب مشتملاً على خمسة أبواب - الباب الأول فى اللغات - الباب الثانى فى الأوامر والنواهى - الباب الثالث فى العموم والخصوص - والباب الرابع فى المجمل والمبين - والباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وقد ذكرها مرتبة على هذا الترتيب المذكور لأن التمسك بالأدلة اللفظية يتوقف على معرفة الألفاظ - وتقسيم اللفظ إلى أمر ونهى تقسيم له باعتبار ذاته وما بالذات مقدم بخلاف تقسيمه إلى عام وخاص فإنه تقسيم له بالعرض فقدم ما بالذات على ما بالعرض ·

ولما كان العموم والخصوص من متعلقات الأوامر والنواهى ، وكان الإجمال والبيان كيفيات لدلالة الأمر أو النهى على العموم والخصوص قدم بحث العموم والخصوص على بحث الإجمال والبيان لأن متعلق الشىء متقدم على النسبة العارضة له .

ولما كان النسخ يعرض على الأوامر والنواهى والعموم والخصوص والمجمل والمبين لزم أن تتقدم كل هذه الأمور عليه ويتأخر عنها لكى يناسب الوضع الطبع وحسنًا ما صنع البيضاوى .

* * *

الباب الأول

في اللغات – وفيه فصول

الفصل الأول : فى الوضع .

الفصل الثانى : فى تقسيم الألفاظ .

الفصل الثالث : فى الاشتقاق .

الفصل الرابع : فى الترادف .

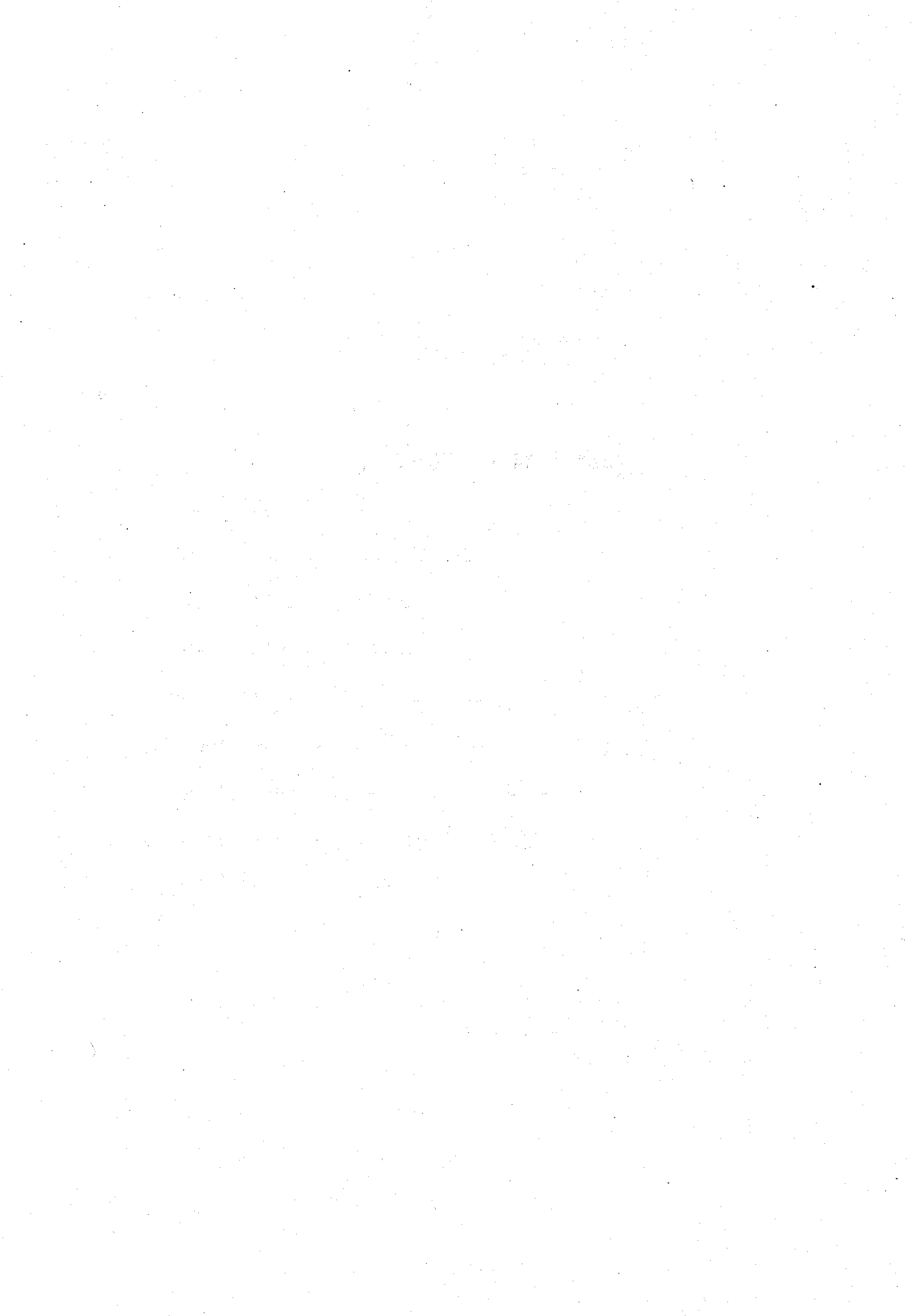
الفصل الخامس : فى الاشتراك اللفظى .

الفصل السادس : فى الحقيقة والمجاز .

الفصل السابع : فى تعارض ما يخل بالفهم .

الفصل الثامن : فى تفسير حروف يحتاج إليها .

الفصل التاسع : فى كيفية الاستدلال بالألفاظ .



الفصل الأول

فى الوضع

اللغات جمع لغة ، وهى الألفاظ الموضوعة بإزاء المعنى ليعبر الناس بها عن أغراضهم ·

دلالة الألفاظ على المعانى إنما تستفاد بواسطة وضع الألفاظ لتلك المعانى لذلك جعل البيضاوى الفصل الأول من فصول الباب الأول فى اللغات - وهو الفصل الأول فى الوضع ·

الوضع هو تخصيص شىء بشىء آخر بحيث إذا عرف الأول عرف الثانى والوضع يتعلق به أمور ستة :

١ - سبب الوضع · ٢ - الموضوع ·

٣ - الموضوع له · ٤ - فائدة الوضع ·

٥ - الواضع · ٦ - معرفة الموضوع له ·

وسنذكر هذه الأشياء على هذه الترتيب المذكور ·

* * *

سبب الوضع

خلق الله الإنسان مدنيًا بطبعه لا يستقل بنفسه فى تحصيل ما يحتاج إليه من غذاء ولباس ومسكن وسلاح فهو محتاج إلى من يشاركه فى تحصيل هذه الأمور لأنها متوقفة على صنائع شتى لا يستقل الإنسان بتعلمها فضلاً عن استعمالها ·

لذلك كان لابد له من التعاون ، والتعاون إنما يتم بواسطة التعارف ليتمكن كل من المتعاونين أن يعرف صاحبه ما يجول بخاطره وما يكنه فى نفسه مما هو محتاج إليه فمست الحاجة إلى وضع ما يكون به التعارف ·

* * *

الموضوع

تعريف الإنسان غيره ما يحتاج إليه يكون بواحد من ثلاثة : اللفظ ، الإشارة ، المثال ، وبالمقارنة بينها نجد أن اللفظ أعمها نفعًا وأيسرها على الإنسان ، ذلك لأن الإشارة إنما تكون فى الموجود المحسوس ولا تكون فى الغائب ولا فى المعدوم ·

والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء ليكون دالاً عليه إنما يتأتى فى الأمور المحسوسة دون الأمور المعقولة ومع قصوره هذا فإنه يبقى بعد اندفاع الحاجة به فيمكن معرفة مدلوله وقد تكون الحاجة ماسة إلى عدم معرفته لكونه سراً من الأسرار ·

أما اللفظ فإنه يعبر به عن المحسوس والمعقول والموجود والمعدوم والحاضر والغائب ويمكن اخفاؤه إذا دعت الحاجة إلى معرفة مدلوله ، وهو مع ذلك أيسر على الإنسان وأسهل لكونه مركبا من حروف وهذه الحروف عبارة عن أصوات تعرض للنفس عند إخراجه ومعلوم أن إخراج النفس ضرورى للإنسان فاستخدم الضرورى فيما ينتفع به الإنسان انتفاعًا كليًا ·

ولكون اللفظ أعم نفعًا من الإشارة والمثال وأيسر منهما على الإنسان كانت الحاجة ماسة إلى وضعه للتعريف به ·

* * *

الموضوع له

والموضوع له هو المعنى من حيث هو بقطع النظر عن كونه ذهنيًا أو خارجيًا لأن اللفظ يدور معه وجوداً وعدمًا والدوران طريق من الطرق المعتبرة فى الإفادة فالواضع عند وضعه اللفظ للمعنى لابد له من أن يتصور المعنى الذى وضع اللفظ له ويكفى التصور الذهنى ولو كان اللفظ مدلوله خارجي ·

* * *

فائدة الوضع

والغرض من وضع اللفظ بإزاء المعنى هو إفادة النسب الاسنادية أو الإضافية أو التقييدية وذلك بالنسبة للألفاظ المفردة – وإفادة المعانى المركبة بالنسبة للمركبات ·

فمثلا لفظ زيد لم يوضع لافادة الذات وإنما وضع لإفادة الإخبار عن الذات بأى خبر من الأخبار ككونه عالمًا أو آكلاً أو قائمًا ·

وليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة تصور تلك المعانى المفردة لما يلزم عليه من الدور وذلك لأن إفادة اللفظ لمعناه يتوقف على العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ·

والعلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى لأنه لا يتصور الوضع لشيء مجهول ، ومن هنا يعلم أن تصور المعنى متقدم على العلم بالوضع فلو قلنا أن تصور المعنى قد استفيد من الوضع لزم أن يكون تصور المعنى متأخرًا عن العلم بالوضع – وقد فرضناه متقدمًا عليه وبذلك تكون النتيجة أن تصور المعنى متقدم على العلم بالوضع متأخر عنه وهو دور ·

فإن قيل يلزم كذلك الدور فى إفادة الألفاظ المركبة لمعانيها المركبة بنفس البيان الذى قلتموه فى الألفاظ المفردة ·

إذ يقال إفادة اللفظ لمعناه المركب يتوقف على العلم بأن هذا المركب قد وضع لهذا المعنى المركب والعلم بأن هذا اللفظ المركب قد وضع لهذا المعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى المركب – فتصور المعنى المركب متقدم على الوضع فلو استفيد المعنى المركب من الوضع لزم أن يكون تصور المعنى المركب متأخرًا عن الوضع – وقد فرضناه متقدما – وبذلك تكون النتيجة أن تصور المعنى المركب متقدم عن الوضع متأخر عنه وهو دور ·

قلنا جوابًا عن ذلك أن إفادة اللفظ المركب لمعناه ليس متوقفًا على العلم بأن هذا اللفظ المركب قد وضع لذلك المعنى المركب بل هو متوقف على العلم بأن ألفاظ هذا المركب قد وضعت لمعانيها المفردة – وحينئذ فلا دور ·

* * *

الواضع للغات

حكى عن عباد بن سليمان الصيمرى من المعتزلة أن اللفظ يفيد معناه من غير وضع له بل بواسطة ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة الطبيعية وهذا لم يشتهر عنه ·

والمشهور عنه أن اللفظ يفيد معناه بواسطة ما بين وضعه لهذا المعنى إلا أنه يقول

لابد من وجود المناسبة بين اللفظ والمعنى وإلا كانت دلالة اللفظ على المعنى ترجيحًا بلا مرجح وهذا الرأى مردود لوجهين ·

١ - لو اشترطت المناسبة بين اللفظ والمعنى لما صح استعمال اللفظ فى الشىء وضده لعدم المناسبة ولكن قد ورد استعمال اللفظ فى الضدين كالقرء استعمل فى الحيض وفى الطهر والجون استعمل فى الأبيض والأسود ·

٢ - لا يلزم من عدم المناسبة بين اللفظ والمعنى الترجيح بلا مرجح لأن الواضع للغات إن كان هو الله تعالى فالمرجح إرادته سبحانه وتعالى وإن كان الواضع لها هم البشر فالمرجح هو خطور المعنى المعين على البال دون غيره من بقية المعانى ·

ومن هنا يعلم أنه لابد من وضع اللفظ للمعنى حتى يستفاد المعنى منه وقد اختلف العلماء فى الواضع للألفاظ واللغات على أقوال أشهرها أربعة :

القول الأول : أن الواضع للغات هو الله تعالى وقد علمها لآدم ، وآدم عليه السلام علمها للبشر وهذا القول لأبى الحسن الأشعرى واختاره الآمدى وابن الحاجب ·

القول الثانى : أن الواضع لها هم البشر فهى اصطلاحية وليست توقيفية وهذا لأبى هاشم من المعتزلة ·

القول الثالث : بعضها من وضع الله تعالى وهو ما يكون به تعليم الاصطلاح والبعض الآخر اختلف فيه النقل عن صاحب هذا القول فنقل عنه الإمام الرازى أنه من وضع البشر جزمًا ونقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه محتمل لأن يكون من وضع الله تعالى وأن يكون من وضع البشر وهذا للأستاذ أبى اسحاق الشيرازى من الشافعية ·

القول الرابع : الوقف وعدم الجزم برأى معين من هذه الآراء السابقة وهذا القول منقول عن جمهور المحققين وهو مختار البيضاوى والإمام الرازى ·

* * *

الأدلة

استدل الأشعرى على مدعاه بخمسة أدلة ثلاثة منها من قبيل المنقول واثنان من المعقول ·

الأدلة المنقولة

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤنى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن الأسماء هى الألفاظ الدالة على معانيها سواء كانت أفعالاً أو حروفًا أو أسماء بالمعنى الذى اصطلح عليه النحويون وذلك لأن التكلم بالأسماء فقط دون الأفعال والحروف متعذر وقد أخبر الله تعالى بأنه علم آدم الأسماء كلها وأن آدم علم الملائكة تلك الأسماء ومقتضى هذا أن كلا من آدم والملائكة لم يكن واضعًا لها وإلا لما احتاج إلى تعلمها من الغير فدل ذلك على أن الواضع لها هو من علمها لآدم وهو الله تعالى وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن الأسماء هى الألفاظ بل الأسماء هى سمات الأشياء أى علاماتها وخصائصها ، فالله تعالى علم آدم أن علامة الإبل طول عنقها ولها سنم وخصائصها حمل الأثقال إلى البلاد البعيدة وأن علامة الخيل كذا وخصائصها الكر والفر وأن علامة البقر كذا وخصائصها الحرث وسقى الأرض الخ فالآية لا دلالة فيها على المطلوب .

٢ - سلمنا أن الأسماء هى اللغات والألفاظ ولكن أقصى ما تدل عليه الآية أن الله علم آدم هذه الأسماء أما أن الله هو الواضع لها فلم تدل عليه الآية فلم لا يجوز أن يكون الواضع لها قومًا قبل آدم والله تعالى علم آدم ما وضعه هؤلاء القوم وبذلك تكون اللغات من وضع البشر لا من وضع الله تعالى .

٣ - سلمنا أن الأسماء هى اللغات والألفاظ ولكن لا تدل على المطلوب لجواز أن يكون الله تعالى ألهم آدم أنه فى حاجة إلى لغة يتعارف بها ثم وضع الله فيه القدرة التى تمكنه من وضع هذه الغة وبذلك يكون آدم هو الواضع لها وليست من وضع الله تعالى وإنما هى من إلهامة فقط .

٤ - سلمنا أن الله تعالى وضع الغات وعلمها آدم عليه السلام ولكن يجوز أن يكون آدم قد نسى ما علمه من الله تعالى فاصطلح أولاده على لغة يتعارفون بها

وبذلك تكون اللغات التى نتكلم بها الآن من وضع البشر لا من وضع الله والخلاف أنما هو فى اللغات التى نتكلم بها الآن لا فى أصل الغة .

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾ .

ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالى ذم أقوامًا على تسميتهم أشياء بأسماء لم يرجعوا فيها إليه سبحانه وتعالى بل استقلوا بها وهذا الذم مشعر بأن الأسماء توقيفية مرجعها إلى الله تعالى وإلا لما استحقوا الذم على هذه التسمية .

نوقش هذا الدليل بأن الذم فى الآية ليس على التسمية وإنما الذم على أنهم وصفوا هذه الأشياء بأنها آلهة ثم اعتقدوا أنها كذلك وبذلك يكون الذم على هذا الاعتقاد .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية ظاهر فإن الألسنة مراد بها اللغات والألفاظ دون الجارحة المعلومة لأن الاختلاف فيها قليل وهى غير ظاهرة كالوجه فلا تظهر فيها الآية والقدرة وهذا المجاز من إطلاق السبب وإرادة المسبب أو من اطلاق المحل وإرادة الحال .

وقد امتن الله على عباده باختلاف لغتهم وجعل ذلك آية وعلامة على كمال قدرته سبحانه وفى ذلك اشعار بأن اللغة من صنعه وخلقه وإلا لما كان هناك وجه للامتنان بها على عباده فالآية دالة على المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بأن الألسنة ما دام قد أريد بها اللغات مجازًا فلا شك أن الآية كما تحتمل الامتنان عليها بالخلق والوضع تحتمل كذلك أن يكون الامتنان بخلق القدرة على وضعها من البشر وكلا الأمرين آية وعلامة على قدرته سبحانه وما دام لا قرينة ترجح أحد الأمرين على الآخر يكون حملها على الخلق والوضع دون الأقدار على الخلق والوضع تحكمًا وترجيحًا بلا مرجح .

* * *

الأدلة المعقولة

الدليل الأول : لو كانت اللغات اصطلاحية أى من وضع البشر لاحتاج الواضع فى تعريفها لغيره إلى اصطلاح آخر يكون به التعريفات ، وهذا الاصطلاح لا يكفى فى التعريف باعتبار ذاته بل لابد فى تعريفه للغير من اصطلاح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو باطل فبطل كونها اصطلاحية .

نوقش هذا الدليل : بأنه لا يلزم من كونها اصطلاحية احتياج الواضع فى تعريفها إلى اصطلاح آخر لجواز أن يكون تعريفها للغير بواسطة تكرار اللفظ وترديده مع الإشارة إلى المدلول فيعلم الغير أن اللفظ وضع لذلك المعنى - ولا غرابة فى هذا فإن الأطفال قد تعلمت اللغات بهذه الطريقة .

الدليل الثانى : لو كانت من وضع البشر لجاز تغيير معنى اللفظ تبعًا لاختلاف المصطلح لأنه لا حجر فى الاصطلاح وبذلك يكون اللفظ فى وقت له معنى وفى وقت آخر يكون له معنى آخر فالصلاة مثلاً أو الزكاة يجوز أن يكون لهما الآن معنى يخالف المعنى الذى كان لكل منهما فى عهد الرسول عليه السلام وبذلك يرتفع الأمان عن أحكام الشرع والوثوق فيها وذلك باطل قطعًا فبطل كون اللغة اصطلاحية .

نوقش هذا الدليل : بأن ارتفاع الأمان والوثوق لا يترتب على جواز تغيير معانى الألفاظ إنما يترتب على وقوع التغيير بالفعل والتغيير لم يقع إذ لو وقع لاشتهر لكونه من الأمور المهمة التى لا يحسن السكوت عليها وحيث لم يقع فكان الأمان والوثوق باقيين .

وهذان الدليلان العقليان قصد بهما إبطال مذهب أبى هاشم ولم يقصد بهما إثبات المذهب لأنه قد ظهر أنهما لا يثبتان أن اللغة من وضع الله .

واستدل أبو هاشم : بأن اللغة لو كانت توقيفية أى من وضع الله تعالى لكان تعليمها للبشر إما بطريق الوحى أو بخلق علم ضرورى بها فى عاقل أو بخلق علم ضرورى بها فى غير عاقل والكل باطل .

أما الأول : فلأن تعليمها بطريق الوحى يقضى بأن الوحى متقدم على معرفة البشر للغة وهو باطل لما يلزم عليه من تقدم البعثة على معرفة اللغة مع أن اللغة متقدمة على البعثة لقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ .

وأما الثانى : فلأن خلق العلم الضرورى بها من إنسان عاقل يقضى بأن ذلك العاقل قد عرف واضع اللغة بالضرورة كذلك ولو كان واضع اللغة معروفًا عنده بالضرورة لامتنع تكليفه بمعرفته لما فى ذلك من تحصيل الحاصل وإذا لم يكلف بمعرفة الله لم يكن مكلفا بغيرها كذلك لأنه لا قائل بالتفرقة - وعدم التكليف باطل قطعا ·

وأما الثالث : وهو خلق العلم الضرورى بها فى انسان غير عاقل فهو بعيد جدًا لأن غير العاقل لا يستطيع معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة ·

وإذا بطلت طرق تعليم اللغة للبشر بطل كونها توقيفية وثبت أنها من وضع البشر وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - نختار أن تعليم اللغة كان بواسطة الوحى ولا تعارض بين هذا وبين الآية ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ لأن الآية إنما نفت تقدم الرسالة على معرفة اللغة ونحن نقول أن الوحى نزل بها على نبى ولم ينزل بها على رسول وفرق بين النبوة والرسالة فإن النبى لم يؤمر بالتبليغ والرسول أمر بالتبليغ ·

٢ - اللغة توقيفية أى من وضع الله تعالى والله علمها لآدم وآدم علمها لبنيه ثم أرسل الله الرسل لأولاد آدم بلسانهم ولغتهم التى عرفوها ولم يكن لآدم قوم عند رسالته حتى يبعث بلغتهم ويكون معنى الآية وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه إن كان له قوم ولهم لغة ·

٣ - نختار أن تعليم اللغة كان بخلق علم ضرورى بها فى إنسان عاقل وأقصى ما يلزم ذلك أن يعلم هذا العاقل أن اللغة لابد لها من واضع أى واضع كان أما كونه هو الله أو غيره فليس بلازم وبذلك لم يكن للعاقل عارفًا بالله فكلف بالمعرفة كما كلف بغيرها ·

ولو سلم أن العاقل يعرف عين الواضع للغة وأنه الله تعالى فغاية ما يلزم من هذا أنه لا يكلف بمعرفة الله تعالى لحصول تلك المعرفة عنده ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مكلفًا بغيرها لأن ذلك الغير لم يكن حاصلاً عنده ولا يلزم من عدم التكليف بشىء حاصل عنده عدم التكليف بشىء ليس حاصلاً عنده والقول بأنه لا يوجد من يقول بالتفرقة فى حيز المنع ·

واستدل الأستاذ الإسفراينى : بأن اللغة لو كانت كلها اصطلاحية للزم ما قاله

الأشعرى من أن تعريفها للغير يحتاج إلى اصطلاح وهذا الاصطلاح يحتاج إلى اصطلاح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو باطل ولو كانت كلها توقيفية للزم ما قاله أبو هاشم من تقدم البعثة على معرفة اللغة أو عدم التكليف بالمعرفة وغيرها وهو باطل كذلك فلزم أن يكون بعضها توقيفيا والبعض الآخر اصطلاحيا وهذا ما نقوله غاية الأمر أن البعض التوقيفى يكون مقدمًا على البعض الاصطلاحى لأن الإنسان يولد جاهلاً فاقتضت حكمة الله تعالى أن يعلمه ما هو ضرورى له ثم يتعلم هو بعد ذلك ما يراه محتاجًا إليه مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ﴾ .

ويمكن أن نناقش هذا الدليل :

أولاً : من قبل الأشعرى بأن ظاهر الآيات السابقة يقضى بأن اللغة كلها توقيفية أى من وضع الله تعالى ولذلك أكد ذلك فى بعض الآيات حيث قال وعلم آدم الأسماء كلها ، فالقول بأن بعضها من وضع الله والبعض الآخر من وضع البشر فيه مخالفة لهذا الظاهر .

وثانيًا : من قبل أبى هاشم بأن جعل البعض المتقدم توقيفيًا يلزمه تقدم البعثة على معرفة اللغة أو عدم التكليف رأسًا وكل منهما باطل فلزم أن يكون هذا البعض اصطلاحيًا كالبعض الآخر وبذلك تكون اللغه كلها اصطلاحية .

واستدل الواقف : بأن الأدلة متعارضة فبعضها يقضى بأنها من وضع الله تعالى أى توقيفية والبعض الآخر يقضى بأنها اصطلاحية أى من وضع البشر والبعض الثالث يقضى بأن بعضها توقيفى والبعض الآخر اصطلاحى ومع تعارض هذه الأدلة فلا يمكن الجزم برأى معين لما فى ذلك من الترجيح بلا مرجح فوجب الوقف وعدم الجزم برأى معين حتى بقول الدليل الذى لا معارض له على رأى معين فيعمل به وهذا ما ندعيه .

ويمكن لكل واحد من أصحاب المذاهب السابقة أن يقول للواقف أن الدليل قد قام على رأى معين ولا معارض له لأن المعارض لم يصح فالوقف لا معنى له .

* * *

طريق معرفة اللغة

يمكن معرفة أن اللفظ المعين موضوع للمعنى بواحد من أمور ثلاثة :

١ - النقل المتواتر كلفظ السماء والأرض والحر والبرد وهذا الطريق يفيد القطع .

٢ - النقل بطريق الآحاد مثل الألفاظ الآتية ، الفرس ، القرء ، الجون ، البر وغيرها من الألفاظ الواردة فى قواميس اللغة وهذا الطريق يفيد الظن والظن كاف فى إثبات اللغة .

٣ - النقل مع العقل مثل أن ينقل إلينا أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء ثم ينقل أن الاستثناء هو إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بمقتضى هذا النقل أن الجمع المعرف بالألف واللام عام .

وأما العقل الصرف أى المجرد عن النقل فلا تثبت به اللغة لأن اللغة لابد فيها من الوضع والوضع وقوع للمكن والعقل لا يبحث فى وقوع الممكنات وإنما يبحث فى الواجبات والمستحيلات والجائزات لذلك لم تثبت اللغة بطريق العقل المحض .

وإلى هنا ينتهى الكلام على الفصل الأول من فصول الباب الأول من أبواب الكتاب الأول فى الكتاب .

والحمد لله فى البداية والنهاية والشكر له على هذه العناية والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين .

* * *

فهرس الجزء الأول المقدمة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية ١٩٩١/٥٤٤٦